الأنظار العالية

في نَقْض الحكْمَة المُتَعالية

الدكتور أيمن عبد الخالق

ومضات للدراسات والترجمة

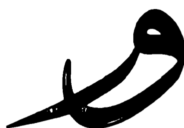
الأنظار العالية

في

نقض الحكمة المتعالية

الدكتور أيمن عبدالخالق





ومضات للترجمة والنشر

الطبعة الأولى

2020

الناشر

ومضات للترجمة والنشر

بغداد - جمهورية العراق

بيروت - الجمهورية اللبنانية

البريد الألكتروني : wamadatpublisher@gmail.com

نداء العقل والحكمة



المعلم الثاني الفارابي

إن عرفت الحقّ أوّلاً، عرفت الحقّ وعرفت ما ليس بحقٍّ، وإن عرفت الباطل أوّلاً، عرفت الباطل، ولم تعرف الحقّ، فانظر إلى الحقّ أوّلاً إن كنت لا تحبّ الآفلين.



الشيخ الرئيس ابن سينا

ربّما أوجب استقصاء النظر عدولاً عن المشهور، فإذا قرع سمعك ذلك فظنّ خيراً، ولا تنقبض بسبب ما لم تألفه، واعلم أنّ العاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصاً.



الفكر قائم على قداسة المنطق وليس منطق القداسة.

ابن رشد

بسم الله الرحمن الرحیم

تمهيد

إنّ الحياة العقليّة التفكيريّة تُعدّ من الخصائص الذاتيّة للإنسان من حيث هو إنسان، فإن كان هٰذا التفكير مبنيًّا على أساس القواعد والأصول المنطقيّة العامّة، كان تفكيرًا علميًّا ومختصًّا بأصحاب العلوم والصناعات المختلفة، وإن اقتصر هٰذا اللون من التفكير على الأصول البرهانيّة العقليّة اليقينيّة، واختصّ بالنظر في أحوال الموجود المطلق، أصبح تفكيرًا فلسفيًّا إلٰهيًّا.

فالفلسفة الإلٰهيّة هي العلم الباحث عن أحوال الموجود المطلق باستعمال المنهج العقليّ البرهانيّ، الّذي وضع أساسه المعلّم الأوّل أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد.

والغاية من البحث الفلسفيّ كانت وما زالت معرفةِ حقائقِ الأشياءِ علىِ ماِ هي عليه في الواقع ونفس الأمر، ومعرفة مبادئها الأولى وغاياتها القصوى؛ من أجل بناء الرؤية الكونيّة اليقينيّة الواقعيّة عن الإنسان والعالم، والمبدأ والمنتهى، مجرّدًا عن الظنون والأوهام.

وبما أنّ المنهج العقليّ البرهانيّ المبتني على البدهيّات العقليّة الأوّليّة البيّنة، أو المبيّنة بها، وهي المبادئ العلميّة الموضوعيّة الواضحة، والصادقة في ذاتها -كما هو ثابتٌ في صناعة البرهان - هو المنهج الوحيد الّذي يضمن لنا حقيقة الواقع في نفسه، دون سائر المناهج الجدليّة والخطابيّة والشعريّة، المبتنية على المسلّمات، والمشهورات، والمقبولات، والمظنونات، والمخيّلات والوهميات، كما هو ثابتٌ في الصناعات الخمس. فالفيلسوف الباحث عن حقائق الأشياء، ليس أمامه للوصول إلى اليقين الصادق المطلق إلّا الاعتماد على المنهج البرهانيّ في تحقيق مسائله الوجوديّة دون المناهج الأخرى النسبيّة المتغيّرة.

ومن هنا يتبيّن لنا أنّ الفلسفة ليست في الحقيقة البحثَ عن الوجود بمناهج غير برهانيّةٍ، كما هو الحال في المدارس الكلاميّة والعرفانيّة، ولا هي مجرّد التفكير الكلّيّ العامّ، كما هو الحال في المدارس الفلسفيّة الغربيّة الحديثة.

كما أنّ الفلسفة من حيث هي علمٌ، بل هي أمّ العلوم، الّتي فيها تثبت موضوعاتها الجزئيّة، وأنحاء وجوداتها، هي في الواقع ليست منسوبةً من حيث هي كذٰلك إلى عرقٍ أو جغرافيا أو دينٍ معيّنٍ.

فعندما نقول: الفلسفة اليونانيّة، أو الإسلاميّة، أو الغربيّة، لا نعني فلسفاتٍ متعدّدةً، بل نعني الفلاسفة اليونانيّين، أو الإسلاميّين، أو الغربيّين، وتبقى الفلسفة علمًا واحدًا، ذا منهجٍ واحدٍ، وغايةٍ واحدةٍ، ولنفهم ذٰلك جيّدًا!

وسنتعرّض أوّلًا في هذا التمهيد وباختصار إلى تطوّر البحث الفلسفيّ انطلاقًا من موطنه الأوّل في اليونان، إلى دخوله إلى العالم الإسلاميّ، ووصوله إلى عصر الفيلسوفين الكبيرين السيّد الداماد، وتلميذه الملّا صدرا، اللذين نتحدّث عنهما، ونحاكم بينهما في هٰذا الكتاب.

فبعد انهيار الدولة المقدونيّة على أيدي الإمبراطوريّة الرومانيّة، وأفول نجم الفلسفة اليونانيّة في الغرب القديم في القرن الثالث قبل الميلاد، وإعادة تموضعها في مدن الإسكندريّة، وأنطاكية، وحرّان، واختلاطها بالديانات الشرقيّة، والاتّجاهات الغنوصيّة الإشراقيّة، انتقلت من جديدٍ بتراثها الكبير، وثقافتها الهيلينيّة إلى العالم الإسلاميّ، بفضل حركة الترجمة الكبرى للكتب العلميّة والفلسفيّة الأجنبيّة، إلى اللغة العربيّة في القرنين الثاني والثالث الهجريّين[1].

---

(1) الجمع بين الحكيمين، ص 53: 68.

وقد نهض لحملها في البداية في المشرق الإسلاميّ في القرن الرابع والخامس الهجريّ، أبو إسحاق الكنديّ، ثمّ أبو نصرٍ الفارابيّ الملقّب بالمعلّم الثاني، ومن بعدهما الشيخ الرئيس ابن سينا الملقّب برئيس فلاسفة الإسلام.

أمّا في المغرب الإسلاميّ فقد نهض لحملها في القرن السادس الهجريّ أوّلًا الفيلسوف الأندلسيّ ابن باجة، ثمّ تبعه الفيلسوف الكبير ابن رشدٍ الّذي اعتنى بها عنايةً فائقةً، وهو يعدّ بحقٍّ من أكبر شرّاح أرسطو في العالم الإسلاميّ.

قال الدكتور إبراهيم مدكور في مقدّمته على كتاب (الشفاء) لابن سينا[1]:

«فيمكن أن يقال بوجهٍ عامٍّ، إذا كان المسلمون في القرنين الثاني والثالث للهجرة قد شغلوا بنقل العلوم الأجنبيّة وتفهّمها، فإنّهم كانوا في القرن الرابع يدرسون بأنفسهم ولأنفسهم، وانتقلوا من الجمع والتحصيل إلى الإنتاج الشخصيّ».

أي أنّ المسلمين تخطّوا مرحلة الترجمة والشرح إلى مرحلة الإبداع.

وقال أيضًا في إشارةٍ إلى أبي نصرٍ الفارابيّ[2]:

«ويعتبر الفارابيّ أوّل فلاسفة الإسلام الّذين أبرزوا الجانب الأثولوجيّ في الدراسات الميتافيزيقيّة معتمدًا في ذٰلك على أرسطو نفسه».

وربّما يكون ذٰلك في إشارةٍ إلى كتابه القيّم (فصوص الحكم) الّذي تظهر فيه بوضوحٍ نزعته الإلٰهيّة العميقة.

ثم أكدَّ على هذا الكلام بقوله[3]:

---

(1) الشفاء، ج 1، ص 9.

(2) الشفاء، ص 11.

(3) المصدر السابق، ص 8.

«وأخذت الفلسفة الإسلاميّة تستكمل أسسها ومبادئها بما أضافه إليها الفارابيّ من عمقٍ وتجديدٍ وتوفيقٍ وتنسيقٍ».

وسنشير في القريب إلى أساس هٰذا التجديد والإبداع.

أمّا بالنسبة لابن سينا، فقد أشار الدكتور إبراهيم مدكور في مقدّمته على الشفاء[1]، إلى أنّ ابن سينا، وإن اعتمد على فلسفة أرسطو، إلّا أنّه لم يكن مجرّد شارحٍ لها كما يتوهم البعض، قال:

«وقد عوّل ابن سينا فيها على ميتافيزيقي أرسطو، ولٰكنّها (أي الإلٰهيّات) دون نزاعٍ أدقّ ترتيبًا وأكثر أنسجامًا وأوضح هدفًا وأجلى عبارةً، هٰذا إلى أنّها لم تقف عند آراء أرسطو وحدها، بل ضمّت إليها آراءً أخرى تتعارض معه كلّ المعارضة، وعرضت لمشاكل إسلاميّةٍ كالإمامة والنبوّة، وما كان لفيلسوف اليونان أن يلمّ بها».

وأشار أيضًا في إشارةٍ صريحةٍ لابن سينا وتميّزه عن ابن رشدٍ وغيره من فلاسفة المغرب بقوله في مقدّمة (الشفاء)[2]:

«وعلى هٰذا ليس الشفاء شرحًا لأرسطو - كما كان يظنّ - على نحو شرح ابن رشدٍ والقدّيس توما الأكوينيّ، وإنّما ضمّنه ابن سينا ما ارتضاه من مباحث ونظريّاتٍ في استيعابٍ وشمولٍ تامٍّ، مرجّحًا ما يرى ترجيحه، أو رافضًا ما يرى رفضه».

وقد سعى المستشرقون الغربيّون إلى إنكار هٰذا الدور النقديّ والبنّاء للفلاسفة الإسلاميّين، لا سيّما المشرقيّين منهم، زاعمين أنّ الفلسفة الإسلاميّة ليست إلّا ترجمةً، أو شرحًا ساذجًا للفلسفة اليونانيّة.

---

(1) المصدر السابق، ص 7.

(2) المصدر السابق، ص 15.

قال المستشرق ت. ج. دي بور [1]:

«إنّ الفلسفة الإسلاميّة ظلّت على الدوام فلسفةً انتخابيّةً، عمادها الاقتباس ممّا ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهمًا وتشرّبًا بالمعارف السابقين، لا ابتكارًا، ولم تتميّز تميّزًا يذكر عن الفلسفة الّتي سبقتها، لا بافتتاح مشكلاتٍ جديدةٍ، ولا هي استقلّت بجديدٍ فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطواتٍ جديدةً تستحقّ أن نسجّلها... ونكاد لا نستطيع أن نقول إنّ هناك فلسفةً إسلاميّةً بالمعنى الحقيقيّ لهٰذه العبارة».

وقال المستشرق الفرنسيّ رينان معبّرًا عن تعصّبه العرقيّ في كتابه (ابن رشدٍ ومذهبه) كما نقل ذٰلك عنه في كتاب (تمهيدٌ لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة)[2]:

«ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس الساميّ دروسًا فلسفيّةً، ومن عجائب القدر أنّ هٰذا الجنس الّذي استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوّة في أسمى درجاتها، لم يثمر أدنى بحثٍ فلسفيٍّ خاصٍّ، وما كانت الفلسفة قطّ عند الساميين إلّا إقتباسًا صرفًا جديبًا، وتقليدًا للفلسفة اليونانيّة».

وهٰذا الكلام يكشف عن مدى الجهل والتعصّب الّذي كان يعيشه بعض المستشرقين، الأمر الّذي أدّى بهم بعد ذٰلك إلى نقل صورةٍ مشوّهةٍ ومحرّفةٍ عن حقيقة الفلسفة الإسلاميّة

وهذا الأمر على خلاف مانجده في المشرق الإسلامي:

---

(1) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 50 و51.

(2) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 11.

يقول الأستاذ علي حرب [1]:

«نعم أنا أعرف أنّ فلاسفة العرب لا يدخلون في برامج التدريس في الغرب، لا في الثانويّات ولا في الجامعات، على عكس ما هو عندنا خصوصًا في لبنان، حيث ندرس أعلام الفلسفة من أفلاطون حتّى سارتر».

وكذٰلك نرى المستشرق الفرنسيّ المعروف هنري كوربن يقول في كتابه (ملّا صدرا)[2]:

«إنّ الحكمة في الشرق هي الّتي نسمّيها بالفلسفة في الغرب، وقد لفت نظري أنّ أغلب علماء وفضلاء إيران هنا لا يعلمون شيئًا عن السيّد الداماد الّذي هو أبرز الحكماء في العصر الصفويّ، على الرغم من أنّهم يعرفون الكثير عن أفلاطون، حتّى برتراند رسل من فلاسفة الغرب».

ومن أوّل الإبداعات الّتي قام بها الفلاسفة الإسلاميّون المشرقيّون وأهمّها، كانت على يد أبي نصرٍ الفارابيّ، الّذي قام بتحويل مجرى الفلسفة الأرسطيّة الّتي كانت تنطلق من عالم الطبيعة المحسوس إلى فلسفةٍ إلٰهيّةٍ محضةٍ تنطلق من الأحكام العقليّة التحليليّة.

بيان ذٰلك: أنّ أرسطو كان يرى أنّ الوصول إلى عالم ما وراء الطبيعة، ينبغي أن ينطلق من عالم الطبيعة الّذي هو عالم الحركة والتغيّر؛ ولذٰلك فقد أولى البحث الطبيعيّ اهتمامًا بالغًا.

وقد انعكس ذٰلك على مباحثه الفلسفيّة، إذ اهتمّ اهتمامًا كبيرًا بمباحث المادّة

---

(1) نقد النصّ، ص 256.

(2) ملا صدرا، ص 43.

والصورة، ولوازمهما من القوّة والفعل، المبنيّة على الحركة الطبيعيّة، ووصل من خلالها إلى عالم ما وراء الطبيعة، حيث أثبت المبدأ الأوّل للعالم عن طريق برهان الحركة الطبيعيّة، وانتهى به البحث الطبيعيّ إلى ضرورة وجود محرّكٍ أوّل لا يتحرّك.

ولذٰلك فقد اعتبر ابن رشد الأندلسيّ - وهو الشارح التقليديّ لأرسطو - أنّ ثبوت المبدأ الأوّل للعالم، إنّما يكون في الطبيعيّات لا غير، فقال في تلخيص ما بعد الطبيعة[1]:

«وأمّا السبب الهيولانيّ والمحرّك الأقصى، فثبتت هناك - أعني في العلم الطبيعيّ - مقدّماتٌ أمكن منها الوقوف عليها، بل ليس يمكن بيانها على التخصيص في غيره، وبخاصّةٍ السبب المحرّك، وأمّا البيانات الّتي يستعملها ابن سينا في بيان المبدأ الأوّل في هٰذا العلم (أي الفلسفة)، فهي أقاويل جدليّةٌ غير صادقةٍ بالكلّ، وليست تعطي شيئًا على التخصيص».

ولعلّه هنا يشير إلى برهان الإمكان الّذي أبدعه أبو نصرٍ الفارابيّ وتبعه ابن سينا على ذٰلك، ولم يستوعبه ابن رشد، حيث لم يكن يدرك بعقليّته الفيزيائيّة من معنى الإمكان إلّا الإمكان المادّيّ الاستعداديّ، ثمّ قال[2]:

«ولذٰلك يتسلّم كما قلنا صاحب هٰذا العلم وجوده - أي يتسلّم الفيلسوف وجود المبدأ الأوّل - عن العلم الطبيعيّ».

أمّا أبو نصرٍ الفارابيّ، فقد أعرض في بحوثه الفلسفيّة عن هٰذا المدخل التقليديّ في فلسفة أرسطو، وقام بفتح بابٍ جديدٍ على عالم ما وراء الطبيعة، لا يبتني على الأصول الطبيعيّة المشهورة، بل يبتني على أحكام العقل المجرّد في النظر إلى طبيعة

---

(1) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 4.

(2) المصدر السابق.

الوجود، إذ ذهب إلى أنّ الموجودات الّتي حولنا يحلّلها العقل إلى مفهومين عقليّين: مفهوم الماهيّة ومفهوم الوجود[1]، فكلّ موجودٍ حولنا في الخارج له ذاتٌ وحقيقةٌ يمكن تعقّلها، هي ماهيّته في نفسه، وله وجودٌ في الخارج زائدٌ على ماهيّته في التصوّر.

وإنّ العقل يدرك أنّ الماهيّة ليست إلّا هي، ولا تقتضي الوجود أو العدم لذاتها، فهي ممكنة الوجود، أي مستوية النسبة إلى الوجود والعدم، فيكون وجودها في الخارج بغيرها، وهٰذا الغير هو واجب الوجود بذاته، الّذي يكون وجوده عين ذاته؛ دفعًا للدور والتسلسل.

وهٰذا هو المسمّى عند الفلاسفة المشرقيّين ببرهان الإمكان لإثبات المبدأ الأوّل لهٰذا العالم.

ومن هنا فقد اشتهر القول بعده، بأنّ كلّ موجودٍ ممكنٍ زوجٌ تركيبيٌّ في العقل من الماهيّة والوجود، وأنّ المبدأ الأوّل للعالم وجودٌ بحتٌ لا ماهيّة له، وهو واجب الوجود بذاته.

وهنا نلاحظ الفرق الجوهريّ بين المدخل الطبيعيّ لأرسطو، وتقسيمه الموجود إلى ما بالقوّة، وما بالفعل[2]، وكون المبدإ الأوّل للعالم عنده هو المحرّك الأوّل لعالم الطبيعة، وبين المدخل العقليّ المحض لأبي نصرٍ الفارابيّ، وتقسيمه الموجود إلى واجبٍ وممكنٍ، وكون المبدأ الأوّل عنده هو واجب الوجود بذاته الموجد للعالم كلّه.

وقد قام الشيخ الرئيس ابن سينا، وبالاعتماد على هٰذا المدخل الجديد في الفلسفة، بتوسيع رقعة المباحث الفلسفيّة حول أحكام الماهيّة والوجود، وخاصّةً

---

(1) فصوص الحكم، ص 47 - 50.

(2) الموسوعة الفلسفيّة، ج 2، ص 626.

المباحث الإلٰهيّة المتعلّقة بالمبدأ الأوّل، من حيث كونه واجب الوجود بذاته، وبصفاته وأفعاله، وبمراتب الوجود الفعليّة في سلسلة النزول والصعود، وكذٰلك أحكام النفس الناطقة الإنسانيّة.

وبذٰلك، صارت المسائل الفلسفيّة الإلٰهيّة أضعافًا مضاعفةً من الناحية الكمّيّة، وأكثر عمقًا وتحليلًا من الناحية الكيفيّة، بالقياس إلى فلسفة أرسطو المنطلقة من عالم الطبيعة المحسوس.

وأمّا المدرسة المغربيّة لابن باجة، وابن رشدٍ، فقد كانت من المدارس المحافظة التقليديّة، الّتي أرادت أن ترجع إلى أصول الفلسفة اليونانيّة القديمة، خصوصًا بعد ثورة الموحّدين الإصلاحيّة، بزعامة المهديّ بن تومرت، وتتجاوز ما أبدعه الفلاسفة الإسلاميّون في المشرق، ربّما لأسبابٍ أيديولوجيّةٍ (شيعةٍ وسنّةٍ) أو عرقيّةٍ (عربٍ وعجمٍ)، فاكتفت بالمحافظة على التراث اليونانيّ، ولم تتعدّ مرحلة الشرح والتفسير، وتجريد الفلسفة من النزعات الكلاميّة والعرفانيّة بحسب زعمهم.

كما تميّزت بالفصل التامّ بين الدين والفلسفة، واعتبارهما طريقين متباينين، وإن اتّفقا في الهدف، حيث تعتمد الفلسفة على المنهج العقليّ البرهانيّ المتعلّق بالخواصّ، والحال أنّ الدين يعتمد على المنهج الخطابيّ المناسب للجمهور، وأنّه لا ينبغي تأويل النصوص الدينيّة بنحوٍ يرجع إلى الفلسفة.

أمّا المدرسة المشرقيّة، فمع اعتمادها على المنهج البرهانيّ لأرسطو، وإقرارها بالكثير من مبانيه الفلسفيّة، فقد تعدّت مرحلة التفسير إلى مرحة النقد والتحليل، بل انتقلت على يد أبي نصرٍ الفارابيّ وابن سينا، إلى مرحلة البناء والتجديد والإبداع للكثير من أصول المطالب الفلسفيّة الأرسطيّة، كما سنشير لاحقًا.

كما أنّها ذهبت إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، لا من ناحية المنهج، بل من ناحية العلاقة التكميليّة بينهما، حيث رأت هٰذه المدرسة أنّ الدين والفلسفة وجهان لعملةٍ واحدةٍ، ولٰكن بمنهجين، إذ تتكلّم الفلسفة بلسان العقل، والدين بلسان الخيال، وأنّ كلّ ما في الدين هو خيالاتٌ تمثيليّةٌ لما هو في الفلسفة، وبالتالي تصبح للفلسفة الوصاية المعرفيّة على الدين، وهو ما أثار حفيظة الفقهاء ورجال الدين كالجوينيّ والغزاليّ والشهرستانيّ والرازيّ والتفتازانيّ وابن تيميّة، وغيرهم بعد ذٰلك.

وهٰذا الإنجاز الفلسفي الكبير، وتعميق رقعة البحث الإلٰهيّ الميتافيزيقيّ - لا سيّما على يد ابن سينا - هو الّذي جعل المباحث الفلسفيّة المشرقية تكتسب الصبغة الدينيّة، بعد توغّلها في مباحث التوحيد، ومراتب الصدور والخلقة، والنفس الإنسانيّة، والوحي، والنبوّة، ممّا استفزّ الفقهاء، ورجال الدين من المتكلّمين، ودعاهم لأن يشنّوا على الفلاسفة - لا سيّما ابن سينا - هجماتٍ شرسةً؛ لدخوله إلى ملعبهم وعقر دارهم، مع اختلافه معهم في المنهج والرؤية.

وهٰذا الأمر نفسه هو الّذي أنكره ابن رشدٍ على ابن سينا، واتّهمه بأنّه قد انحرف عن طريق أرسطو، واعتمد أساليب جدليّةً، وورّط الفلاسفة، وجعلهم في مرمى سهام المتكلّمين ورجال الدين، وهو أيضًا الّذي دعا أمثال المفكّر المغربيّ المعاصر محمد عابد الجابري إلى انتقاد ابن سينا — متأثّرًا بابن رشدٍ - متّهمًا إيّاه بأنّه قد خلط بين الفلسفة والدين لدوافع أيديولوجيّةٍ، فقال: «**لقد سعى ابن سينا في فلسفته المشرقيّة أن يدمج الدين في الفلسفة، ويثبت أنّ الدين مثالات للحقيقة العقليّة، ممّا استفزّ رجال الدين، على خلاف فلاسفة المغرب الّذين فصلوا الدين عن الفلسفة**»[1].

وفي الواقع أنّ ابن سينا لم يكن يسعى كفيلسوفٍ لعقلنة الدين - كما يفعل

---

(1) نحن والتراث، ص 119.

المتكلّمون - أو أنّه اعتمد الأساليب الجدليّة كما توهّم ابن رشد، ولا أنّه أراد أدلجة الفلسفة لدوافع اجتماعيّةٍ وسياسيّةٍ، كما توهّم الجابريّ بعقله الحسّيّ الوضعيّ، ونزعته الشيفونيّة، بل ما فعله ابن سينا - وتبعًا للفارابيّ - هو تحريره للعقل البرهانيّ الميتافيزيقيّ، والّذي كان يسمّى في اليونانية القديمة بـ "نوس"، وفي الانجليزية "Intellect"، من سلطة العقل البرهانيّ التجريبيّ الفيزيائيّ، والّذي كان يسمّى قديمًا بـ "لوجوس" أو" Logos"، والّذي أصبح يسمّى حديثًا بـ "Reason"، وتطويره بنحوٍ لم يسبق له مثيلٌ.

وهٰذه مسألةٌ في غاية الأهمّيّة؛ إذ إنّه من الواضح أنّه مع إيمان أرسطو بالعقل الميتافيزيقيّ، إلّا أنّه لم يكن يعطيه من الأهمّيّة، كالتي أعطاها للعقل التجريبيّ، وكانت تغلب عليه النزعة الفيزيائيّة، وكذٰلك الأمر عند ابن باجة، وابن رشدٍ، وفلاسفة المغرب الأندلسيّ بشكلٍ عامٍّ، إذ نلحظ عندهم أصالة عالم الطبيعة، وكأنّ عالم الميتافيزيقا ليس إلّا تاجًا على رأسه لا غير، وقد أثنى الفيلسوف الأندلسيّ ابن الطفيل على ابن سينا، وتعمّقه في الفلسفة الإلٰهيّة، وانتقد بشدّةٍ طريقة أبي بكرٍ الصائغ المعروف بابن باجة، لمحاولته تحجيم العقل البرهانيّ الميتافيزيقيّ[1].

وهٰذه النزعة الفلسفيّة الفيزيائيّة الرشديّة، الّتي انتشرت في مطلع عصر النهضة في الغرب، بعد وفاة ابن رشدٍ، وسقوط طليطلة، هي الّتي أدّت في النهاية إلى انحسار الاتّجاه الفلسفيّ الميتافيزيقيّ في الغرب الحديث، وإعلان وفاة العقل البرهانيّ التجريديّ على يد كانط في القرن الثامن عشر، ثمّ إعلان موت الفلسفة الميتافيزيقيّة بالكلّيّة على يد أمثال نيتشه، وأصحاب الوضعيّة المنطقيّة.

---

(1) مقدمة رسالة حي بن يقظان.

ونعود مرّةً أخرى للإشارة إلى بعض الإنجازات الفلسفيّة، الّتي أبدعها الفلاسفة الإسلاميّون المشرقيّون:

1- المسائل المنطقيّة: كتقسيم العلم إلى التصوّر والتصديق، وتقسيم القضايا الحمليّة إلى خارجيّةٍ وذهنيّةٍ وحقيقيّةٍ، وتكثير الموجّهات، وكذٰلك تقسيم القياس إلى اقترانيٍّ واستثنائيٍّ.

2- المسائل الفلسفيّة: مبحث الماهيّة والوجود، مبحث الوجود الذهنيّ، امتناع إعادة المعدوم، مناط احتياج المعلول إلى العلة، مسألة حقيقة الجعل، اعتبارات الماهيّة الثلاثة، المعقولات الثانية الفلسفيّة، الموادّ الثلاثة للقضايا الحمليّة.

3- البراهين الجديدة الّتي أبدعوها على المسائل القديمة:

- براهين امتناع التسلسل: برهان التضايف - الترتّب - الحيثيّات.
- براهين تجرّد النفس: ولم يصلنا من أرسطو أيّ براهين واضحةٍ على ذٰلك، وقد أقام ابن سينا أكثر من عشرة براهين على تجرّد النفس في كتبه المختلفة.
- براهين لإثبات الصورة النوعيّة.
- براهين جديدةٌ لإثبات مبدأ العالم واجب الوجود بالذات.
- براهين جديدةٌ على توحيد واجب الوجود بالذات.

4- المسائل الّتي أبدعها السيّد الداماد: وسيأتي ذكرها في الفصل الرابع من الباب الأوّل.

5- المسائل التي أبدعها الملّا صدرا: وسيأتي ذكرها في الفصل السابع من الباب الأوّل.

هٰذا، ومن ناحيةٍ أخرى، فقد ظهر هناك اتّجاهٌ فلسفيٌّ آخر في العالم الإسلاميّ، متأثّرٌ بأفلاطون والأقدمين من الفلاسفة اليونانيّين، وهو الاتّجاه الإشراقيّ الّذي

أحياه في العالم الإسلاميّ شهاب الدين السهرورديّ.

وهٰذا الاتّجاه لم يقنع بالاكتفاء بالمنهج البرهانيّ العقليّ لأرسطو، كما فعل المشّاؤون العقليون قبله، كالفارابيّ وابن سينا، بل ابتدع قناةً معرفيّةً أخرى لكشف الواقع، يراها أنّها أعلى وأشرف من الطريق العقليّ البرهانيّ، ألا وهي طريقة السلوك القلبيّ الإشراقيّ، والسعي للاتّصال الحضوريّ المباشر بالعالم الخارجيّ، من دون توسيط التفكير العقليّ، بل عن طريق المجاهدات والرياضات النفسانيّة الصوفيّة لتصفية النفس، بحيث تصير كالمرآة المجلوّة، فتنعكس فيها صور الحقائق بهويّاتها الشخصيّة وحقائقها الخارجيّة.

ولقد تأثّر هٰذا الاتّجاه كثيرًا بالفلسفات الشرقيّة القديمة، وعلى رأسها الهرمسيّة، والأفلاطونيّة المحدّثة في مصر والشام وبابل وإيران والهند والصين، بالإضافة إلى تأثّره بأفلاطون، ومن أراد المزيد من الاطّلاع على كيفيّة تشكّل هٰذا الاتّجاه الإشراقيّ في العالم الإسلاميّ، فليراجع ما حقّقه المفكّر المغربيّ الكبير محمد عابد الجابري في كتابه القيّم (نقد العقل العربيّ) في فصل (العقل العرفانيّ)[1].

وسنشير هنا لبعض مقولات هذا الاتجاه الإشراقي بنسخته الإسلامية:

قال السهرورديّ في مقدّمة كتابه (حكمة الإشراق)[2]:

«أكتب لكم كتابًا، أذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي».

أي ما حصل له بالمكاشفات العرفانيّة.

---

(1) نقد العقل العربيّ، ج 2، ص 253.

(2) مجموع مصنّفات شيخ الإشراق، ج 2 ص 90.

وقال أيضًا[1]: «**وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتني عليه وغيره، يساعدني عليه كلّ من سلك سبيل الله عزّ وجلّ، وهو ذوق إمام الحكمة أفلاطون**».

ثمّ قال[2]: «**وأقلّ درجات قارئ هٰذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلٰهيّ، وصار وروده ملكةً له، وغيره لا ينتفع به أصلًا، فمن أراد البحث وحده، فعليه بطريقة المشّائين، فإنّها حسنةٌ للبحث وحده، محكمةٌ**».

فهو إذن يحثّ تلامذته على أن يسعوا لتحصيل مبادئ الكشف والشهود قبل قراءة كتابه.

أمّا تلميذه الشهرزوريّ، فقد قسّم العلم إلى كشفيٍّ وهو العلم الحضوريّ، ونظريّ وهو العلم الحصوليّ، فقال في مقدّمة شرحه على حكمة الإشراق[3]:

«**إنّ العلوم الحقيقيّة تنقسم إلى قسمين: ذوقيّةٍ كشفيّةٍ وبحثيّةٍ نظريّةٍ، فالقسم الأوّل، يعنى به معاينة المعاني والمجرّدات مكافحةً لا بفكرٍ ونظم دليلٍ قياسيٍّ، أو نصب تعريف حدّيٍّ أو رسميٍّ، بل بأنوارٍ إشراقيّةٍ متتاليةٍ متفاوتةٍ لسلب النفس عن البدن، وتتبيّن معلّقةً، تشاهد مجرّدها ويشاهد ما فوقها مع العناية الإلٰهيّة**».

ولقد كانت نقطة الانطلاق لشيخ الإشراق السهرورديّ، هي النور، وأحكامه الخاصّة به من الإشراقات والتشعشعات والتعاكسات، بدلًا من الوجود الخارجيّ الّذي انطلق منه المشّاؤون.

وعلى الجانب الآخر فقد كان هناك اتّجاهٌ ثالثٌ في العالم الإسلاميّ وهو الاتّجاه النصّيّ المحافظ، والّذي يعتمد على المنهج النقليّ المحض القائم على التمسّك بظواهر

---

(1) المصدر السابق، ص 10.

(2) المصدر السابق، ص 12.

(3) شرح حكمة الإشراق، ص 4.

النصوص الشرعيّة في كشف الواقع، وهو ما سمّاه الجابريّ بحق، العقل البيانيّ، ومن أراد المزيد من الاطّلاع على تشكّل هٰذا الاتّجاه، فليراجع الجابريّ في كتابه نفسه في فصل "العقل البيانيّ"[1]، ومقصوده بالعقل البيانيّ هو العقل غير المستقلّ، والّذي لا يعمل إلّا بعد وجود النصّ، وتكون وظيفته فقط هي فهم النصّ وتحقيقه، والدفاع عنه لا غير، وهو قي الواقع يُعد المصدر الأساسي في تشكيل منظومة العلوم الدينية.

وقد انقسم هٰذا الاتّجاه بدوره إلى اتّجاهين:

الأوّل يرفض بشدّةٍ استعمال المنهج العقليّ مطلقًا حتّى للدفاع عن الدين، وهم المسمّون بأهل الحديث كأحمد بن حنبلٍ، وابن الصلاح، وابن تيميّة عند العامة، والمجلسي، والحر العاملي، والأمين الاسترابادي عند الشيعة.

والثاني مع تمسّكه بالنصوص الدينيّة وانطلاقه منها، إلّا أنّه يعتمد على المنهج العقليّ الجدليّ في إثبات العقائد الدينيّة وردّ الشبهات عنها، وهم المسمّون بالمتكلّمين كأبي حامدٍ الغزاليّ، والشهرستاني، والفخر الرازيّ، والتفتازانيّ، والمفيد، والحلي.

وعلى كلّ حالٍ، فقد ظلّت هٰذه الاتّجاهات الثلاثة (المشائية) العقليّة، والإشراقيّة، والنصية، في صراعٍ كبيرٍ فيما بينها على مدى قرونٍ طويلةٍ وإلى يومنا هٰذا.

ومنشأ هٰذا الصراع في الواقع، هو الاختلاف في المنهج المعرفيّ لكشف الواقع وبناء الرؤية الكونيّة، كما سنشير إلى ذٰلك في المستقبل أثناء تحقيق مطالب البحث، إن شاء الله تعالى.

هٰذا كلّه في العالم الإسلاميّ، أمّا في الغرب الحديث، فمع انقضاء العصر الدينيّ الوسيط، وظهور عصر النهضة "رينيسانس" في القرن الرابع عشر، ثمّ من بعده عصر

(2) نقد العقل العربيّ، ج 2، ص 14.

الحداثة والتنوير في القرن السابع عشر، والثامن عشر، والتاسع عشر، ثمّ عصر ما بعد الحداثة مع مطلع القرن العشرين، وقعت القطيعة الأبستمولوجيّة، وتمّ القضاء بالكلّيّة على المنهج العقليّ البرهانيّ التجريديّ لأرسطو في الغرب، على أيدي أمثال لوك، وهيوم، وكانط، ونيتشه، ورسل، وأصحاب الوضعيّة المنطقيّة....، واستبداله بالمنهج العقليّ التجريبيّ الاستقرائيّ، ليكون أداةً وحيدةً لكشف الواقع، ودخول الغرب في نظامٍ فكريٍّ جديدٍ، الأمر الّذي أدّى إلى اضمحلال الفلسفة الإلهيّة، وانحسار الاتجاه الديني، وظهور الفلسفات المادّيّة، والتشكيكيّة، في العالم الغربيّ الحديث إلى يومنا هٰذا، حتى أصبح ذٰلك منشأً للصراع المعرفيّ والأيديولوجيّ بين الشرق والغرب.

مقدّمة

بعد بيان تطوّر الفكر الإنسانيّ في الشرق والغرب في المدخل التمهيديّ من البحث، نعود مرّةً أخرى في هٰذه المقدّمة، المراد منها بيان المعالم الكلّيّة للبحث، وتسلسله العلميّ، إلى الفلسفة المشّائيّة العقليّة، الّتي تمثّل في الواقع حقيقة الفلسفة الإلٰهيّة، فنقول:

إنّ الفلسفة الإسلاميّة العقليّة باتّجاهها المشّائيّ - وكما بيّنّا سابقًا - لم تقف موقف الشارح والمفسّر للفلسفة اليونانيّة، خاصّةً في المشرق الإسلاميّ، بل قد أثرت الفكر الفلسفيّ الإنسانيّ، ورفدته بالكثير من الأصول والأفكار الراقية والعميقة، والّتي لا نجد لها أثرًا في الفلسفة اليونانيّة القديمة.

هٰذا وقد واصل تلاميذ ابن سينا من بعده - وفي مقدّمتهم بهمنيار والمحقّق الطوسيّ - هٰذا الطريق بقوّةٍ، وصارت كتب ابن سينا - وخاصّةً كتابي الشفاء والإشارات - الموضوع الرئيسيّ لأغلب الشروح والتعليقات الفلسفيّة والكلاميّة في العالم الإسلاميّ.

وقد استمرّ الأمر على هٰذا المنوال إلى أن وصلت الفلسفة الإسلاميّة إلى أوج عظمتها من الناحية التحليليّة التحقيقيّة على يد الفيلسوف الكبير المعروف بالسيّد الداماد، والملقّب بالمعلّم الثالث، والّذي يُعدّ خاتم المدرسة العقليّة المشّائيّة في المشرق الإسلاميّ، هٰذه المدرسة الّتي وضع أساسها أبو نصرٍ الفارابيّ، وشيّدها ابن سينا كما بيّنّا سابقًا.

ولقد كان الاتّجاه الحاكم على هٰذه المدرسة العقليّة - وحتّى على المدرسة الإشراقيّة - هو الاتّجاه الماهويّ، إذ كانت الماهيّة تشكّل غالب موضوعات الأحكام العقليّة والمسائل الفلسفيّة والعلميّة.

إلى أن وصلت النوبة إلى تلميذ السيّد الداماد المعروف بـ "الملّا صدرا"، والملقّب بين أتباعه بصدر المتألّهين، فقلب الاتّجاه الماهويّ في الفلسفة إلى الاتّجاه الوجوديّ، متأثّرًا بنزعته العرفانيّة الشديدة، إذ جعل الوجود محورًا لموضوعات مسائله الفلسفيّة، بدلًا من الماهيّة.

وقد قام بابتكار منهجٍ معرفيٍّ فلسفيٍّ جديدٍ، قائمٍ على التلفيق بين العقل البرهانيّ والنقل الدينيّ والكشف العرفانيّ، واعتبرها جميعًا قنواتٍ مستقلّةً كاشفةً عن الواقع، بحيث يؤيّد بعضها بعضًا.

وقد سمّى مدرسته بالحكمة المتعالية، أي المتعالية على الاقتصار على المنهج العقليّ المحض في البحث عن الحقيقة، والّذي سماه بالمنهج البحثيّ، ودعا إلى ضرورة الاستمداد المعرفيّ أيضًا من النصوص الدينيّة والمكاشفات الصوفيّة العرفانيّة.

وقد أُطلق فيما بعد على الاتّجاه الماهويّ الأوّل مصطلح اتّجاه أصالة الماهيّة، وعلى الاتّجاه الوجوديّ الثاني مصطلح اتّجاه أصالة الوجود، وهما يمثّلان معًا موضوع هٰذا البحث.

وسوف نتعرّض لبيان هٰذا التطوّر التاريخيّ الهامّ للمسألة، بنحوٍ تفصيليٍّ في الباب الأوّل من هٰذا البحث إن شاء الله تعالى.

ولحسن الحظّ، فإنّ الملّا صدرا قد طرح نظريّته الجديدة، ولأوّل مرّةٍ في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، في عصر أستاذه السيّد الداماد، الأمر الّذي دعا الثاني إلى النهوض للدفاع الشديد عن أصالة الماهيّة، والردّ على أصالة الوجود بنحوٍ لا نجد له مثيلًا في العصور المتقدّمة عليه.

وفي ختام هٰذه المقدّمة أرى من اللازم الإشارة إلى عدّة أمورٍ ضروريّةٍ؛ حتّى تتّضح للناظر المعالم الرئيسيّة للبحث، وتتبلور خطوطه الأساسيّة عنده:

- **الأمر الأوّل: موضوع البحث**

هٰذه دراسةٌ تحليليّةٌ نقديّةٌ مقارنةٌ، تتناول بالنقد والتحليل آراء اثنين من أكبر الفلاسفة الإسلاميّين المتأخّرين، وهما السيّد الداماد الملقّب بالمعلّم الثالث، وتلميذه صدر الدين الشيرازيّ الملقّب بالملّا صدرا، أو صدر المتألّهين، حول أهمّ مسألةٍ فلسفيّةٍ مصيريّةٍ دقيقةٍ تمّ طرحها في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، وهي مسألة أصالة الماهيّة أو الوجود.

بيان ذٰلك بنحو مختصر، أنّه بعد الفراغ من كون كلّ موجودٍ ممكن الوجود مركّبًا في الذهن من مفهومي الماهيّة والوجود، يعني أنّ له ذاتًا هي الماهيّة، وله وجودٌ بمعنى الكون في الأعيان، وهما معنيان متباينان، فهنا يطرح السؤال نفسه أيّهما هو الأصيل، أيّ أيّهما متحقّقٌ في الأعيان بالذات، بمعنى أنّه أيّ المفهومين له المصداق بالذات في الخارج، والآخر بالعرض، فيكون الأوّل هو الأصيل، والثاني هو الاعتباريّ.

وسوف نتعرّض لهٰذه المسألة بالتفصيل من خلال البحث والتحقيق العلميّ الفلسفيّ في ضمن مباحث هٰذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

- **الأمر الثاني: أهمّيّة موضوع البحث**

إن موضوع هٰذا البحث يكتسب أهمّيّته من ثلاث جهاتٍ:

أوّلًا: أنّه يتعرّض للمقارنة النقديّة بين أستاذٍ وتلميذه، يعدّ كلّ واحدٍ منهما رائدًا لمدرسةٍ فلسفيّةٍ مستقلّةٍ.

أحدهما هو السيّد الداماد، صاحب مدرسة الحكمة اليمانيّة، والّتي تعدّ بحقٍّ أوج الفلسفة المشّائيّة البحثيّة، وامتدادها المتطوّر.

والآخر هو الملّا صدرا صاحب مدرسة الحكمة المتعالية، الّتي تُعدّ انقلابًا كبيرًا على الفلسفة المشّائيّة العقلية المشهورة، وإحياءً للأفلاطونية المحدثة، وتقوم على أساس التلفيق بين العقل والنقل والشهود القلبيّ، أو قل بين الفلسفة والدين والعرفان، وهي الّتي تهيمن حاليًّا على جميع الحوزات العلميّة الفلسفيّة والجامعات في إيران والعراق، منذ أكثر من ثلاثة قرونٍ، وبالتالي يعدّ هٰذا المقطع الزمانيّ نقطة عطفٍ وتحوّلٍ في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة.

ثانيًا: أنّ المسألة الرئيسية الّتي يدور حولها البحث، وهي أصالة الماهيّة أو الوجود، تُعدّ من أهمّ المسائل الفلسفيّة الّتي اختصّت بها الفلسفة الإسلاميّة المشرقيّة بنحوٍ تفصيليٍّ غير مسبوقٍ بنظيرٍ في تاريخ الفلسفة.

وقد تعرّض هٰذا البحث لهٰذه المسألة الهامّة بالتحليل والنقد والتحقيق، بالإضافة إلى التعرّض لأصولها التاريخيّة.

ثالثًا: أنّ للبحث حول هٰذه المسألة ثمرةً عمليّةً كبيرةً، تلقي بظلالها على سائر المباحث المعرفيّة والفلسفيّة والدينيّة والأخلاقيّة.

وقد تعرّض هٰذا البحث بنحوٍ تفصيليٍّ لكلّ هٰذه الآثار المذكورة، مع بيان العلاقة الارتباطيّة بينهما.

- **الأمر الثالث: الغاية من تدوين البحث**

نظرًا للأهمّيّة الكبيرة لهٰذا المسألة، وانعكاس نتائجها على سائر المباحث الفلسفيّة والدينيّة والأخلاقيّة، بحيث أصبحت مفترق طرقٍ بين مدرستين كبيرتين في الفلسفة الإلهية.

المدرسة الأولى لأصالة الماهيّة، والّتي يتزعّمها السيّد الداماد، والّتي تمثّل الاتّجاه العامّ لجمهور الفلاسفة منذ زمان المعلّم الأوّل أرسطو كما سنبيّن ذٰلك في ضمن مباحث الرسالة.

والمدرسة الثانية الّتي يتزعّمها الملّا صدرا، والّتي أصبحت تهيمن على كلّ الحوزات العلميّة الفلسفيّة والجامعات في إيران والعراق منذ أكثر من ثلاثة قرونٍ.

من أجل ذٰلك فقد ارتأيت أن أطرح هٰذه المسألة الحسّاسة والمصيريّة في تاريخ الفلسفة على بساط البحث لعدّة أمورٍ:

أوّلًا: لبيان الإنجازات العظيمة الّتي ابتكرها الفلاسفة المسلمون في المباحث الفلسفيّة، ومدى التقدّم الكبير الّذي أحرزوه، بالقياس إلى الفلسفة اليونانيّة القديمة، وأنّ الأمر ليس كما يتوهّمه البعض خاصّةً في الغرب، من أنّ الفلسفة الإسلاميّة، ليست إلّا ترجمةً وشرحًا تقليديًّا للفلسفة اليونانيّة القديمة، أو أنّها قد ختمت بابن رشدٍ.

قال السيّد جلال الدين الأشتيانيّ، وهو من كبار المحقّقين في الحكمة المتعالية في إيران[1]:

«**لقد توهّم الكثير من الغربيّين أنّ الفلسفة قد انتهت بابن رشدٍ، ولم يأت فيلسوفٌ حقيقيٌّ من بعده، والحال أنّه قد جاء من بعده في إيران من هو أعظم منه بمراحل**».

ثانيًا: تقرير مباني جمهور الفلاسفة، وخاصّةً فلسفة السيّد الداماد حول أصالة الماهيّة، والّتي أصبحت للأسف مندرسةً ومجهولةً في حوزاتنا العلميّة، بعد سيطرة الاتّجاه الوجوديّ العرفانيّ للملّا صدرا، وبشكلٍ كاملٍ على جميع المدارس العلميّة ومراكز البحث والتحقيق الفلسفيّ، خاصّة في إيران.

ثالثًا: كسر طوق التقليد الفلسفيّ المطلق للملّا صدرا، الّذي استمرّ دهورًا

---

(1) منتخباتى از آثار حكماى إلهى ايران: ج 1، ص 11.

طويلةً، وتحرير المراكز الفلسفية العلميّة الدينيّة والأكاديميّة من حالة التكرار والاجترار، وبيان الحقّ في هٰذه المسألة الفلسفيّة من وجهة نظرنا، على طبق ما تؤدّي إليه نتائج البحث الفلسفيّ، مع مراعاة جانب الإنصاف والموضوعيّة على قدر المستطاع.

- **الأمر الرابع: امتياز هٰذا البحث عن البحوث الّتي سبقته حول هٰذه المسألة**

بعد رحيل السيّد الداماد، بدأ نجم الفلسفة العقليّة المشّائيّة في الأفول التدريجيّ، وعلى الطرف الآخر، وبعد مرور أكثر من قرنٍ من الزمان، بدأ طلوع نجم مدرسة الحكمة المتعالية للملّا صدرا، على أيدي مجموعةٍ من الأعلام في أصفهان، وعلى رأسهم الملّا عليٌّ النوريّ، والّذي لولاه ما ظهرت فلسفة الملّا صدرا في إيران.

قال السيّد الأشتيانيّ[1]:

«الملّا عليٌّ النوريّ من أكابر أساتذة الحكمة المتعالية ومُحيي طريقة الملا صدرا، ومروّج مبانيه، والّذي لولا وجوده، وانشغاله بتدريس كتب الملّا صدرا لأكثر من خمسةٍ وسبعين عامًا، ما تعرّف أحدٌ على الملّا صدرا».

وقد قام بتربية العشرات من الفلاسفة والمحقّقين في حوزة أصفهان، والّذين لم يألوا جهدًا بعد ذٰلك في نشر كتب الملّا صدرا وتدريسها، وترويج مبانيه في أصالة الوجود، حتّى صارت تهيمن على جميع الحوزات والجامعات العلميّة الفلسفيّة في إيران والعراق.

ولذٰلك فإنّك تجد أنّ جميع الكتب والرسائل الّتي كتبها تلامذة مدرسة الحكمة المتعالية، من أمثال الملّا عليٍّ النوريّ[2]، وآقا علي مدرس الزنوزيّ[3]، والسبزواريّ[4]،

---

(1) رسائل فلسفى، 25، ص 3.

(2) رسائل فلسفى، 25.

(3) بدائع الحكم.

(4) المنظومة.

والأشتيانيّ[1]، والطباطبائيّ[2]، وغيرهم، وكذٰلك سائر المقالات العلميّة المعاصرة الّتي وقعت في أيدينا واطّلعنا عليها[3]، تصبّ كلّها في شرح كتب الملّا صدرا وتقريرها والدفاع عن مبانيه، بل والنظر إلى سائر المباني الفلسفيّة لجمهور الحكماء قبله من المشّائين والإشراقيّين، من خلال منظور الملّا صدرا أو فهمه وتقريره.

ولم يكلّفوا أنفسهم عناء الرجوع إلى المصادر الأصليّة لكتب الفلاسفة الّذين سبقوه، والنظر فيها بموضوعيّةٍ وعمقٍ، لا سيّما كتب أستاذه السيّد الداماد الّذي يعدّ خاتم الفلاسفة المشّائين، والمدافع الأصليّ والحقيقيّ عن أصالة الماهيّة.

كما أنّنا لم نطلع على أيّ دراسةٍ نقديّةٍ حقيقيّةٍ شاملةٍ - باستثناء بعض الآراء النقديّة الجزئيّة هنا وهناك - لمباني الملّا صدرا، حتّى كأنّها من البدهيّات المسلّمة، وطغت النزعة العرفانيّة الصوفيّة، والكلاميّة الدينيّة على المنهج العقليّ البحثيّ، واندرست آثار الفلسفة المشّائيّة العقليّة، وأصبحت مهجورةً بين طلّاب العلوم الفلسفيّة.

بل إنّ الكثيرين هنا في حوزاتنا العلميّة الفلسفيّة، ما زالوا يعتقدون بأنّ فلسفة الملّا صدرا قد نسخت سائر الفلسفات الّتي قبلها وأودعتها في متحف التاريخ، كما يقول ذٰلك السيّد الأشتيانيّ[4]:

«كتب الملّا صدرا قد نسخت الكتب الفلسفيّة الّتي قبلها وليس لها نظيرٌ».

وهٰذا هو الأمر الّذي بعثنا لكتابة هٰذا البحث، من أجل إعادة البحث الفلسفيّ العقليّ إلى مجراه العلميّ الطبيعيّ، والّذي يقتضي الموضوعيّة وحرّيّة النقد، بعد الفحص والتنقيب من المنابع الأصليّة لأصحابها، ودون التعصّب لطرفٍ دون طرفٍ.

---

(1) مقدّمة الشواهد الربوبيّة.

(2) نهاية الحكمة.

(3) راجع المقالات العلميّة في نهاية البحث في قائمة المصادر والمراجع.

(4) منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران، ج 1، ص 14.

فبحثنا في هٰذا الكتاب يتميّز من وجهة نظرنا عمّا سبقه من البحوث المتعلّقة بهٰذه المسألة من عدّة جهاتٍ:

الأوّل: التعرّض باختصارٍ لجذور المسألة محلّ النزاع، وسيرها التاريخيّ منذ عصر المعلّم الأوّل أرسطو إلى عصر الحكيمين؛ ليتبيّن لنا مدى الإبداع الّذي ابتكره هٰذان العلمان في هٰذه المسألة، ومدى تأثّرهما بالّذين سبقوهما.

الثاني: إبراز مباني الفلاسفة السابقين عليهما حول هٰذه المسألة، وذٰلك بالنقل المباشر من أصول كتبهم المقطوعة السند إليهم، بعد إهمالها والإعراض عنها في حوزاتنا العلميّة، والاستغناء عن مطالعتها الجدّيّة والاكتفاء بكتب الملّا صدرا.

الثالث: بيان تقريرات السيّد الداماد لأصالة الماهيّة من وجة نظره الخاصّة به، وذٰلك من خلال كتبه المعتبرة، بالإضافة إلى ردوده على أصالة الوجود.

والغريب أنّ أغلب هٰذه التقريرات والردود غائبةٌ بالكلّيّة، سواءٌ من كتب الملّا صدرا نفسه، أو من كتب تلامذته وشرّاحه، الّذين جاءوا من بعده!

الرابع: أنّ هٰذا البحث يعدّ أوّل دراسةٍ مقارنةٍ موضوعيّة بين هٰذين الحكيمين، والّذي يعدّ عصرهما منعطفًا كبيرًا في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة.

الخامس: يُعدّ هٰذا البحث أوّل دراسةٍ تحليليّةٍ نقديّةٍ حقيقيّةٍ لمباني الملّا صدرا في أصالة الوجود، من خلال محاكمةٍ موضوعيّةٍ لمبانيه وإشكالاته، بالمقارنة لمباني أستاذه السيّد الداماد.

السادس: تعرّض البحث في نهايته إلى بيان الثمرات العلميّة المترتّبة على القول بأصالة الوجود أو الماهيّة على المستويات المعرفيّة والفلسفيّة والدينيّة والأخلاقيّة، وذٰلك بنحوٍ مقارنٍ وجديدٍ.

- **الأمر الخامس: المنهج المعرفيّ المعتمد في تحقيق مسائل هٰذا البحث**

اعتمدنا في تحقيق بعض المسائل على المنهج النقليّ التاريخيّ؛ لاستعراض الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة المحيطة بالحكيمين وكذٰلك أحوالهما الشخصيّة.

كما اعتمدنا على هٰذا المنهج أيضًا للتعرف على الجذور التاريخيّة للمسألة موضوع البحث، وذٰلك باستقصاء مقالات الفلاسفة والمتكلّمين والعرفاء السابقين لمعرفة مواقفهم من هٰذه المسألة.

أمّا تحقيق مسائل البحث الفلسفيّة، والمحاكمة العلميّة بين العلمين، فقد اعتمدنا المنهج العقليّ البرهانيّ التجريديّ، المبتني على المبادئ العقليّة الأوّليّة الصادقة بالذات؛ لأنّه الوحيد الّذي يمكن أن يضمن لنا الواقع بنحوٍ علميٍّ موضوعيٍّ، في مثل هٰكذا مباحث فلسفيّةٍ.

- **الأمر السادس: حول المصادر الرئيسة الّتي اعتمد عليها البحث**

لقد اعتمد هٰذا البحث بشكلٍ أساسيٍّ على أمّهات الكتب المشهورة والمعتمدة عند كلٍّ من الحكيمين، وبنقلٍ مباشرٍ منها.

وفي مقدّمتها كتاب (الأفق المبين) و(التقديسات) و (القبسات) للسيّد الداماد، والّتي تحتوي على أدقّ التقريرات لأصالة الماهيّة بحسب نظر المصنّف، وكذٰلك كتب الملّا صدرا المشهورة كـ (المشاعر) المشتمل على خلاصة البراهين المعتمدة عنده على أصالة الوجود، وأيضًا كتاب (الشواهد الربوبيّة) و(مفاتيح الغيب) و(الأسفار العقليّة الأربعة)، والّذي يعدّ أكبر وأشهر كتبه على الإطلاق، وهو من الكتب المعتمدة للتدريس في حوزاتنا العلميّة إلى يومنا هٰذا.

هٰذا بالإضافة إلى الاعتماد على أمّهات الكتب الفلسفيّة لكبار الفلاسفة

الإسلاميّين، كـ (الشفاء) و(الإشارات) و(التعليقات) لابن سينا، و(الحروف) و(فصوص الحكم) للفارابيّ، و(شرح برهان أرسطو)، و(تلخيص ما بعد الطبيعة) لابن رشدٍ، بالإضافة إلى كتاب (حكمة الإشراق) للسهرورديّ وشرحه للشهرزوريّ.

وأيضًا اعتمدنا على مشهور الكتب الكلاميّة، كـ (شرح المواقف) للشريف الجرجانيّ، و(شرح التجريد) للعلّامة الحلّيّ.

أمّا الكتب العرفانيّة فقد اكتفينا في الأصل بكتاب (شرح تمهيد القواعد) لابن تركة، ومقدّمة القيصريّ على (فصوص الحكم) لمحيي الدين ابن عربيٍّ، بالإضافة إلى بعض كتب القونوي، والفناري.

وكانت الغاية من كلّ هٰذا هو تأصيل البحث وتوثيقه، واجتناب سوء الفهم واستعراض آراء الحكيمين بنحوٍ موضوعيٍّ ومباشرٍ، بالإضافة إلى البحث عن جذور المسألة في كتب المتقدّمين عليهما من الفلاسفة المشّائين والإشراقيّين والمتكلّمين والعرفاء من الصوفيّة على مرّ التاريخ؛ من أجل التعرّف على مواقفهم من هٰذه المسألة.

هٰذا وقد اعتمدنا أيضًا على بعض الكتب الحديثة، كالموسوعة الفلسفيّة للدكتور عبد الرحمٰن بدوي، وكتاب (تاريخ الفلسفة الحديثة) للدكتور يوسف كرم؛ للاطّلاع على الآراء المهمّة لبعض الفلاسفة الغربيّين حول ما يمكن أن تكون له علاقةٌ بهٰذه المسألة محلّ البحث.

- **الأمر السابع: تبويب البحث وفهرسته**

جاء هٰذا البحث في ثمانية أبوابٍ مع مقدّمة وخاتمةٍ لكلّ بابٍ من أجل تبلور البحث، وتيسير الرؤية على الناظر.

أمّا الباب الأوّل، فيشتمل على سبعة فصولٍ، عبارةٌ عن شرحٍ إجماليٍّ لأحوال السيّد الداماد وتلميذه الملّا صدرا.

حيث نشير فيه إلى نبذةٍ تاريخيّةٍ عن حياة كلٍّ منهما، والأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة في عصرهما؛ لكي نتعرّف على مدى تأثيرها على أفكارهما.

ثمّ أشرنا بعد ذٰلك إلى المعالم الرئيسة لمدرستيهما، وآرائهما الفلسفيّة؛ حتّى يتبيّن لنا الاتّجاه العامّ لكلّ مدرسةٍ، وما بينهما من الاتّفاق والاختلاف، بالإضافة إلى الابتكارات الّتي أبدعها كلّ طرفٍ في الفلسفة الإسلاميّة.

وفي الباب الثاني المؤلّف من فصلين، تعرّضنا للبحث عن الجذور التاريخيّة للمسألة موضوع البحث؛ لكي نقف على أصل المسألة وتطوّراتها على مرّ التاريخ.

فأشرنا أوّلًا إلى موارد الاستعمال الاصطلاحيّ لمعنى الماهيّة والوجود عند جمهور الفلاسفة؛ حتّى لا يكون النزاع لفظيًّا، ثمّ انتقلنا إلى بيان موقف الفلاسفة قبل السيّد الداماد والملّا صدرا بالنسبة إلى أصل المسألة، وهل أنّهم كانوا يقولون بأصالة الماهيّة أو الوجود.

أمّا الباب الثالث وبعد الفراغ من البحث التاريخيّ للمسألة، شرعنا في بيان تقريرات الطرف الأوّل في النزاع وهو السيّد الداماد، حول أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، بالإضافة إلى إشكالاته على أصالة الوجود، وذٰلك في ثمانية فصولٍ متتاليةٍ، بالنقل المباشر من كتبه المعتبرة مع الشرح والتعليق عليها.

وفي الباب الرابع انتقلنا إلى بيان تقريرات الطرف الثاني، وهو تلميذه الملّا صدرا في إثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وذٰلك في ثلاثة فصولٍ.

وفي الباب الخامس، وبعد الانتهاء من استعراض أدلّة الطرفين وإشكالاتهما

وصلت النوبة إلى المحاكمة العلميّة بينهما لتحقيق الحقّ في المسألة.

ولٰكن نظرًا لصعوبة البحث هنا ودقّة مطالبه، فقد ارتأينا أن نمهّد للتحقيق في هٰذا الباب بعدّة مقدّماتٍ منطقيّةٍ وفلسفيّةٍ لها مدخليّةٌ كبيرةٌ في تحقيق المسألة.

وقد مهّدنا لها بستّ مقدّماتٍ في ستّة فصولٍ متتاليةٍ؛ لكي تستعدّ الأذهان بعدها للخوض في التحقيق العلميّ.

وفي الباب السادس، تعرّضنا لتحقيق المسألة بعد التمهيد لها في الباب السابق، وذٰلك في ثلاثة فصولٍ متتاليةٍ تناولت مناقشة استدلالات كلّ طرفٍ وإشكالاته على الطرف الآخر، ثمّ طرحنا في النهاية وجهة نظرنا الّتي تبنّيناها حول المذهب الصحيح.

وفي الباب السابع، تعرّضنا لنقد المنهج المعرفيّ التلفيقيّ للملّا صدرا، الذي اعتمد عليه في رؤيته الفلسفية الفريدة، وذلك من خلال أربعة فصول، بعد تأصيل المنهج العقلي، ونقد المنهجين الكلاميّ والعرفانيّ، اللذين يمثّلان ركنين مهمّين في مدرسة الحكمة المتعالية.

أمّا الباب الثامن، فقد خصّصناه لبيان الآثار الفلسفيّة والدينيّة والأخلاقيّة لهٰذه المسألة، وذٰلك في أربعة فصولٍ؛ لكي يتبيّن لنا مدى أهمّيّتها وانعكاساتها الواسعة على المجالات النظريّة والعمليّة المختلفة، وأنّها ليست مجرّد مسألةٍ نظريّةٍ عقيمةٍ، أو خلافًا لفظيًّا لا ثمرة من ورائه، كما ربّما يتوهّم البعض.

وفي ختام البحث قمنا باستعراض النتائج الكلّيّة المستفادة من البحث؛ حتّى تتبلور أمامنا ماهيّة البحث وإنجازاته المختلفة.

ثمّ قدّمنا عدّة توصياتٍ للمراكز العلميّة الفلسفيّة في الشرق والغرب؛ من أجل

إعادة النظر في مناهجها وأفكارها، وتطوير حركة البحث الفلسفيّ بعيدًا عن التعصّب والسطحيّة والفئوّية، وللوصول إلى الرؤية الكونيّة الواقعيّة المتكاملة، والمنظومة القيميّة الصحيحة، الّتي تؤثّر بنحوٍ مباشرٍ في حياتنا الشخصيّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

الباب الأوّل

شرحٌ إجماليٌّ لأحوال السيّد الداماد وتلميذه الملّا صدرا

مقدّمة الباب

بدأ البحث في أوّل أبوابه بالإشارة إلى الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، الّتي كانت تحيط بالحكيمين موضوع البحث؛ ليتبيّن لنا مدى تأثّرهما من الناحية الفكريّة بالظروف المحيطة آنذاك؛ لأنّ الإنسان بطبيعته لا يمكنه الانفصال بالكلّيّة عن حركة المجتمع من حوله، لا سيّما الحركة الثقافيّة.

وقد أشرنا إلى أنّ اهتمام ملوك عصرهما بالعلم وتشجيعهم واحترامهم للعلماء قد أدّى إلى حصول نهضةٍ علميّةٍ كبيرةٍ في حوزة أصفهان على جميع المستويات.

كما أنّ شيوع التيّار الأخباريّ النقليّ، والتيّار الصوفيّ العرفانيّ في ذٰلك الوقت، كان له أكبر الأثر في التوجّهات الفكريّة للحكيمين، لا سيّما الملّا صدرا.

وقد تعرّض البحث بعد ذٰلك لنبذةٍ تاريخيّةٍ عن حياة كلّ فيلسوفٍ، نقلًا عمّا أثبته أصحاب السير والتراجم؛ لكي يتبيّن لنا المؤثّرات الخاصّة الّتي رافقت كلّ فيلسوفٍ في حياته، بالإضافة إلى تطوّراته الفكريّة.

ثمّ أشرنا بعد ذٰلك إلى المعالم الرئيسة لمدرسة السيّد الداماد ومكوّناتها الذاتيّة، والّتي اعتمدت في قواعدها ومنطلقاتها على المنهج العقليّ البرهانيّ الأرسطيّ، الّذي اتّبعه جمهور الفلاسفة المشّاؤون من قبله، وإن كان قد تأثّر أيضًا بالفلاسفة الإشراقيّين على مستوى البيان العلميّ في استعمال مصطلحاتهم وعباراتهم، وكذٰلك على مستوى السلوك العمليّ العرفانيّ.

كما تأثّر السيّد الداماد كثيرًا بالتعاليم الإسلاميّة الشيعيّة، والنصوص القرآنيّة والروائيّة الّتي صدرت عن النبيّ وأئمّة أهل البيت ﷺ، وسعى إلى تفسيرها على طبق مبانيه الفلسفيّة، كما سعى إلى تطبيق هٰذه المباني عليها، وقد مهّد بذٰلك لظهور مدرسة الحكمة المتعالية لتلميذه الملّا صدرا.

ثمّ أشرنا بعد ذٰلك إلى آرائه ونظريّاته الجديدة في المنطق والفلسفة وعلم الكلام؛ ليتبيّن لنا مدى إبداعاته الفلسفيّة، وأنّه صاحب مدرسةٍ مستقلّةٍ.

كما تعرّض البحث بعد ذٰلك إلى سيرة تلميذه الملّا صدرا، وإلى المعالم الرئيسة لمدرسته، وأركانها الثلاثة، وهي البرهان والقرآن والعرفان، وهو أوّل من اعتمد المنهج التلفيقيّ بهٰذا الشكل في البحث الفلسفيّ، إذ اعتبر أنّ الوصول إلى الحقيقة المطلقة لا يمكن إلّا بالاستفادة من هٰذه المناهج المعرفيّة الثلاثة بنحوٍ متعاضدٍ، وسمّى حكمته بالحكمة المتعالية، أي المتعالية عن الاكتفاء بالبحث العقليّ المحض في كشف الواقع كما هي طريقة المشّائين، بل اعتبر النصوص الدينيّة بما هي نابعةٌ من مبدأ العقل وهو الباري تعالى، منبع للمعرفة الفلسفيّة، وكذٰلك المكاشفات الصوفيّة، حيث إنّها تكشف عن الحقائق الخارجيّة بالاتّصال المباشر معها دون توسيط العقل والفكر.

ثمّ أشرنا إلى أهمّ نظريّاته الفلسفيّة، والّتي غيّر بها مجرى الفلسفة الإسلاميّة من الاتّجاه الماهويّ إلى الاتّجاه الوجوديّ المبنيّ على أصالة الوجود ووحدته التشكيكيّة.

وقد خالف الملّا صدرا جمهور الفلاسفة في الكثير من مبانيهم المشهورة كأصالة الوجود ووحدته، والحركة الجوهريّة والإضافة الإشراقيّة بين العلّة والمعلول، واتّحاد العاقل والمعقول، وكون النفس مادّيّة الحدوث، وأنّها في وحدتها كلّ القوى، وفي إثبات المثل الأفلاطونيّة، والمعاد الجسمانيّ وغيرها من المسائل الّتي امتاز بها عن غيره ممّن سبقوه من الفلاسفة.

الفصل الأوّل

الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة في عصر السيّد الداماد والملّا صدرا

ينقل لنا المؤرّخ المشهور إدوارد براون في كتابه (تاريخ أدبيّات إيران)[1] أنّه بعد انهيار الإمبراطوريّة الساسانيّة الفارسيّة على أيدي المسلمين العرب في أواسط القرن السابع الميلاديّ، واستمرار حكومتهم لمدّة ثمانية قرونٍ تقريبًا، اختلطت فيها الثقافة الإسلاميّة بالثقافة الفارسيّة، فتشكّلت منهما حضارةٌ مدنيّةٌ وعلميّةٌ كبيرةٌ، ثمّ بدأت بالتفكّك والضعف نتيجة الصراعات الداخليّة، إلى أن انهارت على أيدي التتار المغول، الّذين قاموا بتفتيت إيران إلى دويلاتٍ صغيرةٍ متنازعةٍ، إلى أن جاء الصفويّون بقيادة الشاه إسماعيل في عام 907 هـ، وقاموا بتوحيد إيران مرّةً أخرى ولٰكن بقيادةٍ إيرانيّةٍ إسلاميّةٍ.

ومن أبرز سمات هٰذا العصر كما ينقل لنا ذٰلك إدوارد بروان في نفس كتابه:

1. الاستقرار السياسيّ والأمنيّ والوحدة الوطنيّة.
2. حاكميّة المذهب الشيعيّ الإماميّ، في قبال المذهب السنّيّ الحاكم في الدولة العثمانيّة المجاورة.
3. الاحترام الشديد لعلماء الدين، وتفويض الكثير من الأمور السياسيّة الاجتماعيّة إليهم.

---

(1) تاريخ أدبيّات إيران، ص 15.

4. نشر المعارف الدينيّة على مستوًى واسعٍ في البلاد.

5. شيوع التيّار الإخباريّ المعتمد على النقل الصرف للروايات، ومحاربة العلوم العقليّة، حتّى أنّ السيّد الداماد اضطرّ للتستّر وراء هٰذه العلوم، وكان من المسلّطين عليها، وقد نال الاحترام والتقدير من هٰذه الناحية على خلاف تلميذه الملّا صدرا، الّذي تمّ نفيه وتبعيده إلى الصحراء لشهرته بالفلسفة، وقد أشار المستشرق الألمانيّ كارل بروكلمان في كتابه (تاريخ الشعوب الإسلاميّة)[1] إلى العصر الصفويّ بقوله:

«وفي عهده (أي الشاه عباس الصفويّ) ازدهرت الحياة الفكريّة في فارس من جديدٍ، وكان السيّد الداماد أشهر الشموس اللامعة في البلاط، فاحترمه الشاه وكرّمه، والحقّ أنّه غنيٌّ بالفلسفة والعلوم الطبيعيّة فضلًا عن الفقه، أمّا الفيلسوف صدر الدين الشيرازيّ الّذي لا تزال فلسفته الإلٰهيّة ذات أثرٍ واضحٍ حتّى يومنا هٰذا، فقد آثر حياة التأمّل في مدينة قمٍّ المقدّسة».

6. كانت هناك حوزتان رئيسيّتان في العهد الصفويّ، أحدهما في شيراز والأخرى في أصفهان، وكان يغلب عليهما النزعة الكلاميّة والصوفيّة، ممّا كان له الأثر الكبير على فلسفة السيّد الداماد، وتلميذه الملّا صدرا.

---

(1) تاريخ الشعوب الإسلاميّة، ص 504.

الفصل الثاني

نبذة تاريخيّة عن حياة السيّد الداماد

هو محمّدباقر شمس الدين محمّدحسين الإستراباديّ، المشهور بالميرداماد، والملقّب بالمعلّم الثالث وأستاذ البشر وسيّد الأفاضل، وهو سبط المحقّق الثاني عليّ بن عبد العالي الكركيّ، من كبار فقهاء الشيعة الإماميّة في العصر الصفويّ، ولد في إستراباد المسمّاة حاليًّا بجورجان عام 970 هـ.

بدأ دراسته الحوزويّة في مدينة مشهد بخراسان، وبعد انتهائه من دروس المقدّمات من الأدب العربيّ والمنطق، شرع في دراسته العلوم القرآنيّة وعلوم الحديث والرجال والفقه والأصول والفلسفة، وتعمّق في الرياضيّات والفلك والنجوم وغيرها من العلوم، على أيدي كبار المشايخ وأهل الفنّ في زمانه.

ثمّ انتقل بعد ذٰلك إلى دار السلطنة بقزوين، حيث التحق ببلاط الشاه عبّاسٍ الصفويّ واشتغل هناك بالبحث والتحقيق والتدريس، ثمّ ارتحل منها عام 988 هـ إلى مدينة كاشان، وبقي فيها مدة من الزمان، ثمّ انتقل عنها إلى مدينة أصفهان، حيث استقرّ فيها إلى الأيّام الأخيرة من حياته.

وفي هٰذه المدينة قام بتأسيس أكبر حوزةٍ علميّةٍ عرفتها إيران في ذٰلك الوقت، وقام بنشر أفكاره الفلسفيّة، والتفّ حوله طلّاب العلوم من كلّ مكانٍ ينهلون من بحر علومه ومعارفه في الفنون المختلفة، وخاصّةً في الفلسفة الإسلاميّة.

ومن أشهر تلاميذه السيّد أحمد العلويّ، وهو صهره، والملّا صدرا، والملّا شمس الجيلانيّ، واللاهيجيّ، والدشتكيّ، وغيرهم من الأعلام.

وقد كان من أقرب المقرّبين إلى الشاه عباس الصفويّ في ذٰلك الوقت، وفي آخر عمره أراد زيارة العتبات المقدّسة في العراق، فسافر بمعيّة الشاه عباس الصفوي، ولٰكنّه اشتدّ به المرض في الطريق بين كربلاء والنجف، فلحقته المنيّة هناك، ودفن في النجف الأشرف بالعراق.

وكان السيّد الداماد يتمتّع بذكاءٍ حادٍّ وحافظةٍ قويّةٍ ونبوغٍ مبكّرٍ، بالإضافة إلى صفاء نفسه وميوله العرفانيّة وسلوكه ورياضته المعنويّة[1].

---

(1) الفوائد الرضوية، ص 419.

الفصل الثالث

الخصائص العامّة الفلسفيّة لمدرسة السيّد الداماد

إنّ السيّد الداماد يعدّ من الفلاسفة القلائل الّذين تجاوزوا حدّ التقليد - بل النقد للمدارس الفلسفيّة السابقة - إلى حدّ تأسيس مدرسةٍ فلسفيّةٍ مستقلّةٍ ومتميّزةٍ عن غيرها من المدارس الأخرى، وهي مدرسة الحكمة اليمانيّة أي الإيمانيّة.

وهي متأثّرةٌ بثلاثة عناصر رئيسةٍ، مستفادةٍ من المدارس السابقة بعد تطويرها، وهٰذه المدارس هي:

1. الفلسفة المشّائيّة: والّتي تمّ تأسيسها على يد المعلّم الأوّل أرسطو في القرن الرابع ق. م. وتعتمد في كشف الواقع على المنهج العقليّ البرهانيّ المحض، وترى أنّه الطريق الوحيد المفيد لليقين التامّ بماهيّات الأشياء، وإدراك العلاقات الّتي تربطها وأنحاء وجودها.

وقد تطوّرت هٰذه المدرسة كما أشرنا سابقًا على أيدي الفلاسفة الإسلاميّين في المشرق، والّذين لم يكونوا مجرّد شارحين لها، وفي مقدّمتهم الفارابيّ وابن سينا اللذان أضافا إليها الكثير من الأصول الفلسفيّة؛ الأمر الّذي دعا ابن رشدٍ الشارح المخلص لأرسطو إلى اتّهامهما بتحريف فلسفة أرسطو[1]؛ وذٰلك لعدم استيعابه لهٰذا التطوّر.

ثمّ وصل تطوّر هٰذه المدرسة إلى أعلى مستوًى لها على يد السيّد الداماد، الّذي

---

(1) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 4، ص 11.

نقّح مبانيها على أحسن وجهٍ، وأضاف إليها الكثير من القواعد المنطقيّة والأصول والمسائل الفلسفيّة الجديدة، كما سنشير إلى ذٰلك.

هٰذا بالإضافة إلى أنّه قد وجّه انتقاداته اللاذعة إلى بعض مبانيها المشهورة كقدم العالم، والحركة، والزمان.

2. الفلسفة الإشراقيّة: وهي الّتي أسسها أفلاطون -كما يقال- في القرن الخامس ق. م. وأحياها في العالم الإسلاميّ شهاب الدين السهرورديّ كما سبق وأن بيّنّا ذٰلك في التمهيد.

وهي تبتني على المعرفة الإشراقيّة الحاصلة بالرياضات النفسانيّة كما أشرنا إلى ذٰلك من قبل.

والسيّد الداماد على الرغم من توجيه الكثير من انتقاداته في كتبه المختلفة إلى المباني النظريّة، والمعرفيّة لهٰذه المدرسة، ودفع إشكالاتها على المدرسة المشّائيّة، إلّا أنّه قد تأثّر كثيرًا بسلوكها العرفانيّ ومصطلحاتها الإشراقيّة الخاصّة بها؛ وذٰلك لشيوع التيّار الصوفيّ في عصره كما بيّنّا ذٰلك.

ولٰكنّ تأثّره الفلسفيّ بها لم يتعدّ مرتبة السلوك العمليّ، والاستعمال اللفظيّ الاصطلاحيّ، كبعض عناوين الكتب والمسائل، كالإشراقات والومضات والجذوات والقبسات والأنوار وغيرها، والّتي أفرط في استعمالها في كتبه المختلفة، بل وجعلها عناوين لها، ولٰكن كما قلنا مع احتفاظه بكيانه المشّائيّ ومنهجه العقليّ البرهانيّ الرصين.

3. التعاليم الإسلاميّة الشيعيّة: لقد تأثّر السيّد الداماد كثيرًا بالتعاليم الشيعيّة، وقد كان من أكابر المفسّرين والمحدّثين والفقهاء في عصره، وكانت تغلب عليه النزعة الإخباريّة كما قلنا قبل ذٰلك.

وقد تأثّر السيّد الداماد ببعض ظواهر المعارف الوجوديّة - بحسب تفسيره - الّتي جاءت في القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة، وروايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

وقد سعى لتطبيق مبانيه الفلسفيّة على تلك النصوص الدينيّة كسائر الفلاسفة الإسلاميّين المشرقيّين؛ اعتقادًا منه أنّ العقل والدين وجهان لعملةٍ واحدةٍ، فالعقل هو الرسول الباطن، كما أنّ الرسول هو العقل الظاهر، كما جاء في الروايات الدينيّة، عن أهل البيت عليهم السلام.

والجدير بالذكر أنّ التعاليم الدينيّة الشيعيّة تمتاز عن سائر المذاهب الإسلاميّة الأخرى بتعظيمها للعقل، والدعوة إلى التعقّل والتفكّر[1].

وهنا نكتةٌ مهمّةٌ، وهي أنّ السيّد الداماد مع تأثّره الشديد بالتعاليم الدينيّة، لا يعني ذلك صيرورته متكلّمًا كسائر المتكلّمين، الّذين يعتقدون بحسب ظواهر النصوص الدينيّة أوّلًا، ثمّ يسعون ثانياً لإقامة الأدلّة الجدليّة عليها، بل يعتمد على المنهج العقليّ البرهانيّ أوّلًا في كشف الواقع بنحوٍ موضوعيٍّ، ثمّ يطبّقه على النصوص الدينيّة بعد ذلك.

وهذا الأسلوب واضحٌ في معظم مصنّفاته الفلسفيّة، ومعنى تأثّره بالتعاليم الدينيّة هو أنّه لم يكتف بالنظر العقليّ المحض في الأمور المحسوسة حولنا، كما فعل أرسطو والمشّاؤون، بل نظر بعقله أيضًا في النصوص الدينيّة، واطّلع على معطياتها النظريّة في الكون، فتولّدت لديه آفاقٌ علميّةٌ جديدةٌ لم تكن لدى الفلاسفة المشّائين التقليديّين.

كما تأثّر أيضًا بالسلوك العمليّ الدينيّ، المتمثّل في الأحكام الشرعيّة والتعاليم الأخلاقيّة في تصفية نفسه وعقله عن الأوهام والخيالات المادّيّة الفاسدة.

---

(1) أصول الكافي، كتاب العقل والجهل، ج 2، ص 60.

الفصل الرابع

آراؤه ونظريّاته العلميّة

إنّ للسيّد الداماد - بوصفه صاحب مدرسةٍ مستقلّةٍ وجديدةٍ - إبداعاتٍ كثيرةً، سواءٌ في المسائل المنطقيّة أو الفلسفيّة أو الكلاميّة، وسوف نشير إلى كلّ واحدةٍ منها على حدةٍ.

أ- الإبداعات المنطقيّة

وتظهر أكثرها في كتابة (الأفق المبين) ومنها:

1- تحقيق مباحث الوضع والحمل في القضايا، ومبدأ انتزاع المحمول، والتفريق بين منشأ الانتزاع ومصحّح الانتزاع في المحمولات، والفرق بين ظرف انعقاد الحمل، ومطابق الحمل أو مفاده، أو بين ظرف العروض وظرف الاتّصاف.

2- تقسيم الهلّيّات البسيطة إلى حقيقيّةٍ ومشهوريّةٍ.

3- إضافة شرطٍ آخر إلى شروط تحقّق التناقض وهو شرط وحدة الحمل، وقد كان نُسب بالخطأ للملّا صدرا.

4- تحقيق مباحث نفس الأمر ومراتب الذهن بنحوٍ بديعٍ وجديدٍ.

ب- إبداعاته الفلسفيّة

1- الحدوث الدهريّ: ومعناه حدوث كلّ العالم بعد العدم الصريح في الأعيان

وتخلفه الخارجيّ عن الخالق - تعالى - في الأعيان.

وهو من أدقّ وأرقى المباحث الفلسفيّة الّتي لم يلتفت إليها أحدٌ قبله، وقد صنّف هٰذه المسألة بنحوٍ تفصيليٍّ في كتاب (القبسات).

2- أصالة الماهيّة: فعلى الرغم من إطباق جمهور الفلاسفة قبله على القول بأصالة الماهيّة واعتبارية الوجود - كما سنبين ذٰلك في مطاوي الرسالة - غير أنّهم كانوا يعتبرون ذٰلك أمرًا بدهيًّا أو قريبًا من البدهيّ، فلم يتعرّضوا للاستدلال عليها بنحوٍ تفصيليٍّ ودقيقٍ كما فعل السيّد الداماد، بالإضافة إلى دفعه لكلّ الشبهات الّتي يمكن أن ترد على أصالة الماهيّة من وجهة نظره، وردّه الصريح على أصالة الوجود.

وربما يكون السبب في ذٰلك هو طرح "الملّا صدرا" لأصالة الوجود في حياة "السيّد الداماد"، ممّا دعاه للنهوض للاستدلال ودفع الإشكالات.

3- اختصار المقولات العشر المشهورة عند المشّائين إلى مقولتين فقط، هما الجوهر والعرض والمندرج تحته الأنواع العرضيّة التسعة العالية.

4- تحقيق مباحث الحركة والزمان بنحوٍ جديدٍ وعميقٍ كما في كتاب (الصراط المستقيم).

5- إبداع التقدم بالماهيّة وأصنافه المختلفة، كما في (الأفق المبين).

6- تحقيقٌ بديعٌ لمباحث الماهيّة والجنس والفصل والتشخّص، كما في (القبسات).

7- نظريّةٌ جديدةٌ في علم الواجب - تعالى - قبل وبعد الإيجاد، كما في (تقويم الإيمان).

ج- المسائل الكلاميّة

1- بيانٌ جديدٌ لمسألة البداء، وأنّ البداء في التكوين كالنسخ في التشريع[1].

2- طرحٌ جديدٌ في مسألة القضاء والقدر والجبر والاختيار[2].

---

(1) نبراس الضياء وتسواء السواء، ص 55: 61.

(2) القبسات - القبس العاشر.

الفصل الخامس

نبذة تاريخيّة عن حياة الملّا صدرا

هو محمّد بن إبراهيم بن يحيى القوّاميّ الشيرازيّ الملقّب بصدر الدين، والمعروف بالملّا صدرا، وعند أتباعه بالآخوند وصدر المتألّهين.

أمّا أبوه (إبراهيم) فكان من الوزراء في الدولة الصفويّة.

وقد ولد عام 979 هـ على الأرجح، وذلك في مدينة شيراز بإيران.

وقد أتمّ دراسته التمهيديّة فيها، ثمّ ارتحل إلى مدينة العلم والسلطنة أصفهان، حيث تتلمذ على أيدي فحول علماء عصره كالشيخ البهائيّ، والسيّد الداماد، والمير فندرسكي، في سائر العلوم العقليّة والنقليّة، حتّى ظهر نبوغه واشتهر بين أقرانه.

ثمّ بعد ذلك اضطرّ للاعتزال في مدينة كهك القريبة من مدينة قمٍّ المقدّسة لمدّة خمسة عشر عامًا مشغولًا بالرياضة الصوفيّة.

ثمّ عاد إلى مسقط رأسه في شيراز، حيث اشتغل فيها بالتدريس إلى آخر عمره، ثمّ قرّر التوجّه إلى مكّة للحج، حيث وافته المنيّة في مدينة البصرة، ودفن بمدينة النجف الأشرف في العراق[1].

ويمكن تقسيم نشأته العلميّة إلى ثلاث مراحل:

---

(1) صدر المتألهين شيرازى و حكمت متعاليه، ص 53 - 65.

الأولى: مرحلة البحث والتحقيق العلميّ، الّتي قضاها متتبّعًا لآراء الفلاسفة والمتكلّمين السابقين والصراع الجدليّ الدائر بينهم، حتّى حصل له إشرافٌ كاملٌ على سائر المدارس الفلسفيّة والكلاميّة سواءٌ المشّائيّة منها أو الإشراقيّة، هٰذا بالإضافة إلى تضلّعه في الفنون النقليّة الدينيّة.

وقد غلبت عليه في آخر هٰذه المرحلة، النزعة الصوفيّة الرائجة في عصره، حتّى أنّه يبرز ندمه على هٰذه المرحلة البحثيّة في مقدّمة كتابه (الأسفار)[1]:

«وإني لأستغفر الله ممّا ضيّعت شطرًا من عمري في تتبّع آراء الفلاسفة والمجادلين من أهل الكلام، وتدقيقاتهم، وتعلّم جربزتهم في القول وتفنّنهم في البحث».

ولٰكن لا يخفى أنّه قد استفاد كثيرًا من هٰذه المرحلة في تشييده لصرح مدرسته الجديدة والدفاع عنها.

الثانية: وهي مرحلة الاعتزال والتصوّف، واتّباع المسلك الإشراقيّ في المعرفة عن طريق الرياضات والمجاهدات النفسيّة، حتّى انفتحت على قلبه كما يقول أبواب المكاشفة، كما أشار إلى ذٰلك في مقدّمة كتابه (الأسفار)[2]:

«فلمّا بقيت على هٰذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زمانًا مديدًا وأمدًا بعيدًا، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالًا نوريًّا، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابًا قويًّا، ففاضت عليه أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحديّة، وتداركتها الألطاف الإلٰهيّة، فاطّلعت على أسرارٍ لم أكن أطّلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموزٌ لم تكن منكشفةً هٰذا الانكشاف من البرهان، بل كلّ ما علمته من قبل بالبرهان، عاينته مع زوائد بالشهود والعيان».

---

(1) الأسفار، ص 11.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 8.

الثالثة: وهي مرحلة التدريس والتأليف العلميّ بعد عودته إلى شيراز، حيث ألّف كتابه الكبير والمشهور (الأسفار العقليّة الأربعة) وذاع صيته مرّةً أخرى، والتفّ حوله طلّاب العلوم من كلّ مكانٍ.

وكان من أبرز تلامذته صهراه الفيض الكاشانيّ الفيلسوف والمحدّث الشيعيّ المشهور، والفيّاض اللاهيجيّ المتكلّم المشهور، وغيرهم من الأعلام.

الفصل السادس

معالم مدرسته الفلسفيّة

إنّ مدرسة الملّا صدرا المسمّاة بالحكمة المتعالية قائمةٌ على ثلاثة أركانٍ: البرهان، والنصّ الدينيّ، والشهود العرفانيّ.

ويؤمن الملّا صدرا بأنّ المعرفة التامّة لا تتحقّق إلّا بالجمع بينها، وأنّ طريق الاستدلال والتفكّر العقليّ المحض غير كافٍ في الوصول إلى الحقيقة، وينبغي أن يتمّم بنور الشرع والعرفان.

وهٰذا المسلك التوفيقيّ - أو بالأحرى التلفيقيّ - يُعدّ فريدًا من نوعه؛ لأنّ المدارس المعرفيّة السابقة عليه كانت في جملتها، باستثناء المدرسة الإشراقيّة للسهرورديّ، إمّا بحثيّةً عقليّةً صرفةً كالمشّائين، أو كشفيّةً عرفانيّةً محضةً كالصوفيّة، وإمّا إخباريّةً محضةً تعتمد على ظواهر النصوص الدينيّة كأهل الحديث.

وقد امتاز الملّا صدرا عن غيره من العلماء بتضلّعه في هٰذه المسالك الثلاثة، فهو من ناحيةٍ كان متبحّرًا في العلوم العقليّة البحثيّة، وله شروحٌ وتعليقاتٌ عليها، كشرح الهداية الأثيرية وتعليقته الكبيرة على إلٰهيّات الشفاء لابن سينا، ومن ناحيةٍ أخرى، كان مسلّطًا على العلوم النقليّة وله تفسيرٌ للقرآن الكريم، وشرحٌ على أصول الكافي، وهو من المجامع الروائيّة الكبيرة عند الشيعة الإماميّة، هٰذا بالإضافة إلى وقوفه على الفلسفة الإشراقيّة، وله تعليقةٌ مشهورةٌ على حكمة الإشراق للسهرورديّ.

وكذٰلك سلوكه العرفانيّ العمليّ ورياضاته الصوفيّة الطويلة في أوان عزلته، والّتي دامت أكثر من خمس عشرة سنةً، وعندها أدرك أنّ العقل والوحي والكشف العرفانيّ تحكي جميعًا عن حقيقةٍ واحدةٍ.

ولنا أن نشير إلى هٰذا المسلك التلفيقيّ الجديد ضمن الإشارة إلى بعض مقتطفات كلامه في كتبه المختلفة:

قال في إشارةٍ إلى المسلك الصوفيّ العرفانيّ، وتقديمه على المسلك العقليّ في كتاب (مفاتيح الغيب)[1]:

«إنّ كثيرًا من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبيّ اللدنيّ الّذي يعتمد عليه السلّاك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من ساير العلوم».

وقال أيضًا[2]:

«إنّ العلم الإنسانيّ يحصل بطريقتين: أحدهما التعلّم والكسب، وثانيهما الوهب والجذبة، وهو الإعلام الربّانيّ».

ويقصد الإلهام والوحي.

وأضاف[3]:

«وهي علومٌ كشفيّةٌ، لا يكاد النظر يصل إليها إلّا بذوقٍ ووجدانٍ كالعلم بكيفيّة حلاوة السكر، لا يصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه».

وهو نفس كلام الصوفيّة.

---

(1) مفاتيح الغيب، المفتاح الثالث - المشهد الثامن، ص 142.

(2) المصدر السابق، ص 144.

(3) المصدر السابق، ص 145.

وقال في (الشواهد الربوبيّة) مشيرًا إلى المعنى نفسه[1]:

«ولا تستحقرنّ يا حبيبي خطابات المتألّهين (أي مكاشفاتهم)؛ فإنّها في إفادة اليقين ليست بأقلّ من حجج أصحاب البراهين».

وأشار إلى التأليف بين العقل والمكاشفة بقوله في (المبدأ والمعاد)[2]:

«فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألّهين من الحكماء (أي العقل) والملّيّين من العرفاء (أي الكشف)».

وقال في الأسفار أيضًا[3]:

«لأنّ من عادة الصوفيّة الاقتصار على مجرّد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، وأمّا نحن فلا نعتمد كلّ الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيًّا، ولا نذكره في كتبنا الحكميّة» أي ما أقمنا عليه البرهان بعد الكشف.

أمّا بالنسبة إلى الجمع بين العقل والشرع فنجده يقول في (الأسفار)[4]:

«حاشا الشريعة الحقّة الإلٰهيّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمةً للمعارف اليقينيّة الضروريّة، وتبًّا لفلسفةٍ تكون قوانينها غير مطابقةٍ للكتاب والسنّة».

وهٰذا المنهج التوفيقيّ يشاهد بوضوحٍ في جلّ كتبه الحكميّة، بحيث لا يخلو برهانٌ فلسفيٌّ في مسألةٍ معيّنةٍ عن الاقتران بآيةٍ قرآنيّةٍ، أو روايةٍ، أو شعرٍ، أو مكاشفةٍ عرفانيّةٍ.

وهٰذا المنهج الجديد ظلّ مهيمنًا على الحوزات والجامعات العلميّة في إيران والعراق

(1) الشواهد الربوبيّة، ص 221.
(2) المبدأ والمعاد، ص 278.
(3) الأسفار، ج 4، ص 161.
(4) المصدر السابق، ج 4، ص 75.

لأكثر من ثلاثة قرونٍ وإلى يومنا هٰذا، بحيث صارت سائر المدارس الفلسفيّة الأخرى كالمنسوخة كما أشرنا إلى ذٰلك سابقًا.

وقد أضفى تلقيح البحث العقليّ الفلسفيّ الجافّ بالنصوص الدينيّة المقدّسة، والأشعار العرفانيّة والمكاشفات الصوفيّة الغريبة، نوعًا من الجاذبية على فلسفته، والّتي كان لها أكبر الأثر على نفوس أتباعه.

والجدير بالذكر أنّ الفلاسفة الإسلاميّين قبل الملّا صدرا قد تأثّروا أيضًا بالنصوص الدينيّة والأحوال العرفانيّة، وهٰذا التأثّر من معالم الفلسفة الإسلاميّة المشرقيّة كما قلنا في السابق، وهٰذا واضحٌ في تصانيف أبي نصرٍ الفارابيّ وابن سينا ونصير الدين الطوسيّ والسيّد الداماد.

ولٰكنّ هناك فرقًا جوهريًّا بينهم وبين مدرسة الملّا صدرا، ألا وهو أنّهم كانوا يؤمنون بأصالة المنهج العقليّ الفلسفيّ بوصفه منهجًا معرفيًّا وحيدًا يفيد العلم بالواقع، وكانوا يسعون لتطبيق مبانيهم الفلسفيّة العقليّة على النصوص الشرعيّة بعد ذٰلك؛ من أجل التوفيق بين العقل والدين.

فكانوا يجذبون الدين نحو الفلسفة على خلاف المتكلّمين، الّذين كانوا ينطلقون من النصوص الشرعيّة ثمّ يحاولون إقامة الدليل العقليّ عليها من أجل الدفاع عن الدين؛ ولذٰلك كانت جلّ أدلّتهم جدليّةً لا برهانيّةً.

وأمّا الأحوال العرفانيّة، فلم يعتبرها جمهور الفلاسفة المشّائين طريقًا معرفيًّا كاشفًا عن الواقع، ولٰكنّهم كانوا يستفيدون من الرياضات الصوفيّة تصفية عقولهم من الأوهام والخيالات الحسّيّة؛ لأجل إصابة الواقع بالحدّ والبرهان العقليّ.

أمّا الملّا صدرا فقد اعتمد - بحسب الظاهر - على النصّ الدينيّ، والكشف

العرفانيّ، كمنهجين معرفيّين مفيدين للعلم في عرض البرهان العقليّ، بل جعل الأصالة لهما في كثيرٍ من الأحيان بإرجاع البرهان العقليّ إليهما، لا سيّما المكاشفات الصوفيّة الّتي كان يقدّسها ويقدّمها على المنهج العقليّ، ويسعى جادًّا لإقامة البراهين العقليّة لإثباتها للآخرين، بعد حصول العلم واليقين له عن طريقها، كما يظهر ذلك في الكثير من كلماته[1].

فهو يعدّ بحقٍّ من متكلّمي العرفاء الّذين حاولوا جذب الفلسفة وتسخيرها لتصحيح المباني العرفانيّة.

---

(1) راجع: مقدّمة الشواهد الربوبيّة للأشتيانيّ، ص 3.

الفصل السابع

آراؤه ونظريّاته الفلسفيّة

يُعدّ الملّا صدرا من أكبر المجدّدين للفلسفة الإسلاميّة؛ إذ غيّر مجراها من الاتّجاه الماهويّ إلى الاتّجاه الوجوديّ، ومن أبرز مبانيه الفلسفيّة:

1- أصالة الوجود: أي أنّ للوجود الإمكانيّ حقيقةً عينيّةً، وأنّ الماهيّات أمورٌ اعتباريّةٌ، منتزعةٌ من وجودها العينيّ.

وهو أوّل فيلسوفٍ يقول بهٰذا الأمر- كما سنبيّن ذٰلك - وإن كان العرفاء من غير الفلاسفة قد سبقوه بهٰذا القول، ولٰكنّه هو أوّل من أقام البراهين المتعدّدة عليه، وعلى إبطال أصالة الماهيّة.

ولٰكن في الواقع، وعند التدقيق، نجد أنّ العرفاء لم يقولوا بأصالة الوجود الإمكانيّ، بل الوجود الواجبيّ؛ لأنّ الوجود عندهم منحصرٌ فيه تعالى، بناءً على مذهبهم في الوحدة الشخصيّة للوجود.

2- وحدة الوجود التشكيكيّة: أي أنّ الوجود في الأعيان له حقيقةٌ واحدةٌ ذات مراتب متفاوتةٍ بالشدّة والضعف، بحيث يرجع ما به الامتياز بينهما إلى ما به الاشتراك، وهو حقيقة الوجود الأصيل الواحد.

وهو خلاف ما أجمع عليه الفلاسفة الإسلاميّون من كثرة الوجود، مع اعترافهم بوحدة النظام أو الوحدة الارتباطيّة بين الموجودات، لا سيّما في السلسلة الطوليّة،

كما يظهر من كتبهم الفلسفية في مراتب صدور الموجودات والجدير بالذكر أنّ كلًّا من أصالة الوجود ووحدته التشكيكيّة، هما العمودان الرئيسيّان اللذان أقام عليهما الملّا صدرا سائر مبانيه ونظريّاته الفلسفيّة، والّتي خالف فيها سائر جمهور الحكماء والعلماء.

3- الحركة الجوهريّة: بمعنى كون جميع الجواهر المادّيّة العنصريّة والفلكيّة في حالة سيلانٍ دائمٍ في صورها النوعيّة، وهو ما ذهب إلى امتناعه جمهور الفلاسفة قبله، إذ قصروا الحركة على المقولات العرضية الأربع أي الكم والكيف والوضع والأين.

وقد بنى عليها نظريّات فلسفيّة متعددة كالتبدل الذاتي، وكون النفس مادّيّة الحدوث، روحانية البقاء، والحركة الإشتدادية الطولية والعرضية، والحدوث الزماني لجميع اجزاء عالم الطبيعة، أو مايسميه بالمعاد الجسماني.

4- اتّحاد العاقل والمعقول: بمعنى صيرورة المعقولات العلميّة من مراتب وجود العاقل واتّحادهما في الوجود.

وقد بنى عليها تجسم الأعمال يوم القيامة.

5- كون العرض من مراتب وجود الجوهر، والمادة من مراتب وجود الصورة، وأن الاتّحاد بينهما حقيقي، لا انضمامي كما هو مشهور قول الفلاسفة.

6- الإضافة الإشراقيّة بين العلة والمعلول: أي أنّ المعلول من مراتب وجود العلة ومعنى حرفي قائم بها، وليس له وجود مستقل مباين للعلة كما هو مذهب الفلاسفة.

7- إنّ النفس الإنسانيّة مادّيّة الحدوث روحانية البقاء، أي أنها في بداية الخلقة تكون صورة منطبعة في البدن ثم تتجرد تدريجيًا بالحركة الجوهريّة.

8- إنّ النفس في وحدتها كل القوى: أي أنّ الحس والخيال والعقل مراتب

متعددة طولية لحقيقة النفس الإنسانيّة الواحدة.

9- إثبات المثل الأفلاطونية - والتي أنكرها جمهور الفلاسفة المشائين - وذٰلك عن طريق أصالة الوجود ووحدته التشكيكيّة.

10- إثبات المعاد الجسماني البرزخي بالبرهان الفلسفيّ، وعلى طبق مبانيه الخاصّة به، والذي عجز عن إثباته الفلاسفة السابقون.

خاتمة الباب

إنّ كل من الملّا صدرا وأستاذه السيّد الداماد، قد عاشا في ظروف اجتماعيّة وثقافيّة مشتركة شاع فيها المنهج الإخباري والصوفي، مما أدى إلى تأثرهما الشديد بهما، إلا أنّ السيّد الداماد قد أعطى الأصالة للمنهج العقلي الفلسفيّ، وحاول تفسير الدين والعرفان، بتطبيق مبانيه الفلسفيّة عليهما.

أمّا الملّا صدرا فقد أعطى المنهج العرفانيّ الأصالة والرجحان، وتبنّى الكثير من مبانيه، وسعى جاهدًا لإثباتها بالبراهين الفلسفيّة، وتطبيقها أيضًا على النصوص الشرعيّة الّتي اعتمد عليها لتكون منهجًا معرفيًّا مستقلًّا في عرض المنهج الصوفيّ والعقليّ الفلسفيّ، فهو يعدّ بحقٍّ من متكلّمي العرفاء.

ولا ريب أنّ هٰذا الاختلاف المنهجيّ قد ألقى بظلاله على قوة الاستدلال العقليّ لدى الحكيمين، إذ سنلاحظ عند المحاكمة بينهما دقّة الاستدلال العقليّ للسيّد الداماد ومتانته، بالقياس إلى استدلالات تلميذه الملّا صدرا الّتي حاول أن يسخّرها لصالح إثبات المباني العرفانيّة وما فهمه من النصوص الدينيّة، الأمر الّذي ربّما يكون قد أثّر على موضوعيّته.

وقد أشرنا في هٰذا الباب إلى الإبداعات المختلفة الّتي ابتكرها كلّ واحدٍ من الحكيمين في الفلسفة الإسلاميّة، وخاصّةً الملّا صدرا الّذي ابتكر أصالة الوجود لأوّل مرّةٍ في تاريخ الفلسفة، وأسّس عليها سائر مبانيه الّتي خالف فيها جمهور الفلاسفة الّذين سبقوه.

الباب الثاني

الجذور التاريخيّة للمسألة
من أرسطو إلى السيّد الداماد
والملّا صدرا

مقدّمة الباب

إنّ هٰذا الباب يشتمل على الجذور التاريخيّة للمسألة موضوع البحث، منذ أرسطو إلى زمان السيّد الداماد وتلميذه الملّا صدرا، إذ ظهر النزاع بينهما حوله.

وهٰذا البحث بهٰذا النحو من التحقيق والتفصيل لم يتعرّض إليه أحدٌ من الباحثين قبل ذٰلك بحسب نظرنا، وبحسب ما اطّلعنا عليه من الكتب والبحوث السابقة المتعلّقة بهٰذه المسألة.

والغرض من هٰذا البحث التاريخيّ هو معرفة أمرين:

الأوّل: معرفة موارد استعمال مصطلحي الماهيّة والوجود الشائع بين جمهور الحكماء قبلهما؛ لأنّه من المبادئ التصوّريّة للبحث، وحتّى لا يكون النزاع لفظيًّا، ومن أجل اجتناب تحريف المصطلحات عن موارد استعمالها الشائع.

والجدير بالذكر أنّه على الرغم من أنّ تحليل الموجود الممكن إلى ماهيّةٍ ووجودٍ، والانطلاق منه لكشف الواقع الفلسفيّ من إبداعات الفارابيّ - كما سبق وأن بيّنا ذٰلك في مقدّمة البحث - إلّا أنّ مصطلحي الماهيّة والوجود كانا مستعملين بين الفلاسفة اليونانيّين قبل الميلاد.

الثاني: معرفة موقف جمهور الفلاسفة قبلهما من هٰذه المسألة، وهل أنّهم كانوا يقولون بأصالة الماهيّة أو الوجود؟ أو لم يكن لهم موقفٌ صريحٌ منها كما ينسب البعض ذٰلك اليهم.

ومعرفة هٰذا الموقف له دورٌ كبيرٌ في فهم عباراتهم، وكشف مراداتهم، والتعرّف على نظريّاتهم وآرائهم، وأيضًا معرفة محلّ النزاع والاختلاف بينهم، وبين الّذين جاءوا من بعدهم، لا سيّما الملّا صدرا، حول الكثير من المسائل الفلسفيّة، وهل أنّه كان خلافًا مبنائيًّا أو لا.

ثمّ ختمنا الباب بعد ذٰلك بالبحث حول وجود المسألة في الفلسفة الغربيّة الحديثة، وهل أنّ هناك من تعرّض للبحث حولها من الفلاسفة الغربيّين، أو أنّه مجرّد تشابهٍ في الألفاظ والعناوين.

الفصل الأوّل

موارد الاستعمال الاصطلاحيّ لمفهومي الماهيّة والوجود عند جمهور الفلاسفة السابقين

أ- **الماهيّة**: وهي ذات الشيء وحقيقته الواقعة في جواب: ما هو؟

لأنّ السائل بما هو؟ يطلب تصوّر ذات الشيء وحقيقته، فالماهيّة إذن هي الذات المعقولة، أو الّتي من شأنها أن تعقل، كالإنسان أو الفرس.

وهٰذا التعريف - كما سنبيّن - محلّ اتّفاق جمهور المناطقة والحكماء.

والمعرِف للماهيّة يسمّونه بالحدّ، وهو المؤلّف من جنسٍ وفصلٍ، وهما من المفاهيم الكلّيّة الذاتيّة المقوّمة للماهيّة من حيث هي في الذهن.

والماهيّة تنقسم عندهم إلى جوهرٍ وعرضٍ، وبالتالي فهي المقسم للمقولات العشر.

قال ابن رشدٍ في تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو [1]:

«وأمّا ذات الشيء إذا استعملت هٰكذا مضافةً، فإنّا نعني بها ماهيّته أو جزء ماهيّته».

أي أنّ ذات الشيء هي ماهيّته في الماهيّات البسيطة كالأعراض والعقول المجرّدة، أو جزء ماهيّته في الماهيّات المركّبة، كالأجسام المركّبة من مادّةٍ وصورةٍ، بحيث تكون الذات مؤلّفةً منهما.

---

(1) ملخص مابعد الطبيعة، ص 16.

وقال أبو نصرٍ الفارابيّ في كتاب الحروف [1]:

«فأمّا ذات الشيء فهي ذاتٌ مضافةٌ، فإنّه يقال على ماهيّة الشيء وأجزاء ماهيّته، وبالجملة لكلّ ما أمكن أن يجاب به في جواب ما هو ذٰلك الشيء، كان الشيء مشارًا إليه لا في موضوعٍ، أو نوعًا له، أو كان مشارًا إليه في موضوعٍ أو نوعًا له».

أي سواءٌ كان جوهرًا أو عرضًا أو من الأنواع المندرجة تحتهما.

وأضاف قائلًا [2]:

«وحتّى لو قلنا: ذات الشيء، أو ذات هٰذا الشيء، أو ذات شيءٍ ما، فإنّا نلتمس به ماهيّته الّتي هي أخصّ ممّا يدلّ عليه الشيء، ولو قلنا ذات زيدٍ، فإنّا نلتمس ماهيّته الّتي هي أعمّ ممّا يدلّ عليه زيدٌ».

وذٰلك لأنّ الشيئيّة أعمّ من الماهيّة، والشخصيّة أخصّ منها.

وقال ابن سينا في مدخل الشفاء[3]:

«إنّ لكلّ شيءٍ ماهيّةً هو بما ما هو، وهي حقيقته، بل هي ذاته».

وقال بهمنيار في التحصيل[4]:

«المقول في جواب ما هو؟ يدلّ وحده على ماهيّة الشيء وكمال وجوده الذاتيّ، كالإنسان المحمول على زيدٍ وعمرٍو وبكرٍ بالشركة، فإنّه يدلّ على حقيقة وجودهم الذاتيّ المشترك».

---

(1) كتاب الحروف، ص 106.

(2) المصدر السابق.

(3) الشفاء، ص 28.

(4) التحصيل، ص 14.

أي أنّ الماهيّة هي الحقيقة الذاتيّة لكلّ موجودٍ.

وقال صاحب المواقف عضد الإيجيّ في المقصد الأوّل[1]:

«**في تمييز الماهيّة عمّا عداها: لكلّ شيءٍ حقيقةٌ هو بها ما هو، هي مغايرةٌ لما عداها**».

وهي إشارةٌ إلى أنّ الماهيّة هي حقيقة الشيء.

أمّا الفخر الرازيّ فيقول في المباحث المشرقيّة[2]:

«**في تمييز الماهيّة عن لواحقها: اعلم أنّ لكلّ شيءٍ حقيقةً هو بها ما هو، وتلك الحقيقة مغائرةٌ لجميع صفاتها، لازمة كانت أو مفارقة**».

وهو إشارةٌ أيضًا إلى كون ماهيّة الشيء هي حقيقته وذاته المعروضة لسائر الصفات.

والمحقّق الطوسيّ في التجريد صرّح بنفس المعنى فقال[3]:

«**في الماهيّة ولواحقها: وهي مشتقّةٌ ممّا هو؟ وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو؟ وتطلق غالبًا على الأمر المتعقّل**».

وأضاف: «**وحقيقة كلّ شيءٍ واحدةٌ، مغائرةٌ لما يعرض لها من الاعتبارات**»[4].

وقال الشارح العلّامة تعليقًا على ذٰلك[5]:

(1) المواقف، ج 3 ص 17.

(2) المباحث المشرقيّة، ج 1 ص 48.

(3) شرح تجريد الاعتقاد للعلّامة الحلّيّ، ص 85.

(4) المصدر السابق.

(5) المصدر السابق.

«كلّ شيءٍ له حقيقةٌ هو بها ما هو، فالإنسانيّة من حيث هي إنسانيّةٌ حقيقةٌ، وهي مغايرةٌ لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات».

أي أنّ الماهيّة الّتي هي ذات الشيء وحقيقته، هي الموصوفة بسائر الصفات من الوجود والعدم وجميع الصفات العرضية سواء كانت لازمة أو مفارقة.

وقال شيخ الإشراق في كتابه حكمة الإشراق[1]:

«الضابط الثالث في الماهيّات: اعلم أنّ كلّ حقيقةٍ فإمّا بسيطةٌ وهي الّتي لا جزء لها في العقل أو غير بسيطةٍ».

أمّا بالنسبة لتعريف الماهيّة بالحدّ:

قال ابن رشدٍ في شرح برهان أرسطو[2]:

«فلنقل في السبيل الّتي بها يتهيّأ الوقوف على ماهيّة الشيء، وهو الحدّ».

أي أنّ الحدّ هو الدالّ على ماهيّة الشيء.

وقال في تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو:

«ولذلك يقولون إنّ الحدود تُعرّف ماهيّة الأشياء»[3].

وقال أيضًا[4]:

«إنّ الحدّ كما قيل هو قولٌ يُعرّف ماهيّة الشيء بالأمور الذاتيّة».

---

(1) حكمة الإشراق، ص 42.

(2) شرح برهان أرسطو، ص 153.

(3) تلخيص مابعد الطبيعة، ص 11.

(4) المصدر السابق، ص 42.

والمقصود بالأمور الذاتيّة هي الأمور المقوّمة لذات الماهيّة، وهي الجنس والفصل في الحدّ.

وقال ابن سينا في الإشارات[1]:

«الحدّ قولٌ دالٌّ على ماهيّة الشيء، ولا شكّ في أنّه يكون مشتملًا على مقوّماته أجمع، ويكون لا محالة مركّبًا من جنسه وفصله؛ لأنّ مقوّماته المشتركة هي جنسه، والمقوّم الخاصّ فصله».

وهو تأكيدٌ على نفس المعنى السابق للحدّ.

ب- الوجود

وهو من المفاهيم الأوّليّة البدهيّة الّتي ترتسم في الأذهان ارتسامًا أوّليًّا دون أن تفتقر إلى معرّفٍ.

ولٰكنّ الجدير بالإشارة هنا، أنّ الوجود بمعناه المصدريّ، لم يكن شائع الاستعمال بين جمهور الحكماء قبل الملّا صدرا، وإنّما كان الشائع بينهم هو المعنى الاشتقاقيّ منه وهو الموجود.

بل الواقع إنّ المعنى المشتقّ هو المعنى المستعمل والمقصود في سائر الحوارات العامّة العرفيّة، وهو بمعنى الثابت أو المتحقّق في الأعيان.

وسوف نبيّن أنّ معنى الموجود عند جمهور الحكماء ليس إلّا الماهيّة، ولٰكن من حيث هي في الأعيان، أي ذات الإنسان أو الفرس، وسائر المقولات العشر في الأعيان.

---

(1) الإشارات، ج 1 ص 95.

كما أنّ الموجود كان يطلق على معنًى آخر أقلّ استعمالًا وهو الصادق، وهو يعني الموجود في الواقع ونفس الأمر.

أمّا لفظ الوجود المصدريّ، فلم يكن يعني عندهم إلّا موجوديّة الماهيّة في الأعيان.

قال ابن رشدٍ في تلخيص ما بعد الطبيعة [1]:

«إنّ الموجود يقال على أنحاءٍ، أحدها على كلّ واحدٍ من المقولات العشر، وهو من أنواع الأسماء الّتي تقال بترتيبٍ وتناسبٍ، أي الّتي تقال لا باشتراك محضٍ، ولا بتواطؤٍ (أي لفظٍ مشكّكٍ)، ويقال على الصادق، وهو الّذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن، مثل هل الطبيعة موجودةٌ؟ وهل الخلأ موجودٌ؟ ويقال أيضًا على ماهيّة كلّ ما له ماهيّةٌ وذاتٌ خارج النفس، سواءٌ تصوّرت تلك الذات أو لم تتصوّر».

وحاصل كلامه أنّ لفظ الموجود يطلق على الماهيّة في الأعيان، سواءٌ كانت المقولات العشر، أو أيّ ماهيّة خارج النفس أو الذهن، سواء تعقّلت أم لم تتعقّل، أو على ما يطابق الواقع في نفسه، بلا تعمّلٍ أو افتراضٍ عقليٍّ.

وقال الفارابيّ في كتاب الحروف[2]:

«لفظة الموجود هي أوّل ما وضعت في العربيّة مشتقّة».

أي كانت متقدّمةً بحسب الوضع الأوّل على المعنى المصدريّ، وهو الوجود.

وقال أيضًا في نفس الكتاب[3]:

«فالموجود إذن يقال على ثلاثة معانٍ: على المقولات كلّها، وعلى ما يقال عليه

---

(1) ملخّص ما بعد الطبيعة، ص 8.

(2) كتاب الحروف، ص 113.

(3) المصدر السابق، ص 116.

الصادق، وعلى ما هو منحازٌ بماهيّته خارج النفس، تصوّرت أم لم تتصوّر».

وهو تأكيدٌ على نفس المعاني السابقة الّتي أشار إليها ابن رشدٍ فيما بعد الطبيعة لأرسطو.

وقال ابن سينا في التعليقات في إشارةٍ إلى معنى الوجود المصدريّ، كما نقله عنه الملّا صدرا في الأسفار[1]:

«فالوجود الّذي للجسم، هو موجوديّة الجسم».

وهو ما أشرنا إليه من أنّ المعنى المصدريّ وهو الوجود ليس إلّا تعبيرًا عن موجوديّة الأشياء في الأعيان وقال بهمنيار في التحصيل[2]:

«فإذن، الوجود الّذي هو الكون في الأعيان هو الموجوديّة».

وهو تأكيدٌ للمعنى السابق لأستاذه ابن سينا.

قال الفخر الرازيّ في المباحث المشرقية[3]:

«والتحقيق في هٰذا الباب أن نقول: نحن لا نعني بالوجود إلّا حصول الشيء وتحقّقه وثبوته، فمن أثبت أمرًا آخر وراء ذٰلك، وسمّاه بالوجود، كان إطلاق الوجود عليه، وعلى ما قلناه بالاشتراك».

أي أنّ معنى الوجود ليس شيئًا وراء موجوديّة الأشياء في الأعيان، لا موجوديّة نفسه.

وقال المحقّق الطوسيّ في التجريد[4]:

---

(1) الأسفار، ج 1 ص 48.

(2) التحصيل، ص 281.

(3) المباحث المشرقية، ج 1 ص 44.

(4) شرح التجريد، ص 29.

«وليس الوجود معنى به تحصّل الماهيّة في العين، بل الحصول».

أي حصول الماهيّة في الأعيان، فليس للوجود إلّا المعنى المصدريّ، وهو الموجوديّة.

وقال العلّامة الحلّيّ في شرح التجريد[1]:

«الوجود هو نفس تحقّق الماهيّة في الأعيان، وليس ما به تكون الماهيّة في الأعيان».

وهو نفس المعنى السابق، ولازمه أنّ الوجود ليس له فردٌ أو مصداقٌ وراء تحقّق موضوعه وهو الماهيّة، فليس له تحقّقٌ في نفسه.

وقد نقل أيضًا العلّامة الحلّيّ في شرحه على التجريد عن بعض المتكلّمين، فقال[2]:

«قال أبو الحسن الأشعريّ وأبو الحسين البصريّ، وجماعةٌ تبعوهما: إنّ وجود كلّ ماهيّةٍ نفس تلك الماهيّة».

والظاهر أنّهم لا يقصدون وحدة المعنى، بل يقصدون وحدة الاعتبار، وأنّ الوجود هو كون الماهيّة في الأعيان كما أشرنا سابقًا.

فالحاصل من كلّ هٰذا، أنّ مصطلح الوجود كان نادر الاستعمال بين جمهور الحكماء والمتكلّمين قبل الملّا صدرا، وكان لا يستعمل إلّا بنحو الإضافة إلى شيءٍ مثل وجود الإنسان، وهو لا يعني إلّا موجودية الإنسان في الأعيان، وأنّ مصطلح الموجود هو الشائع بينهم، ولا يعني به إلّا الماهيّة من حيث هي في الأعيان، فافهم ذٰلك جيّدًا.

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق، ص 25.

الفصل الثاني

موقف الفلاسفة السابقين على الحكيمين من المسألة

هناك رأيان شائعان في المراكز الأكاديميّة، والحوزات العلميّة في إيران والعراق:

الأوّل: يدّعي أنّ الفلاسفة المشّائين قائلون بأصالة الوجود، وأنّ الفلاسفة الإشراقيّين قائلون بأصالة الماهيّة:

قال السبزواريّ في منظومته[1]:

«بل اختلفوا على قولين: أحدهما أنّ الأصل في التحقّق هو الوجود والماهيّة اعتباريّةٌ ومفهومٌ حاكٍ عنه ومتّحدٌ به، وهو قول المحقّقين من المشّائين، وثانيهما أنّ الأصل هو الماهيّة والوجود اعتباريٌّ، وهو مذهب شيخ الإشراق شهاب الدين السهرورديّ».

وقال الشيخ حسن زاده آملي في تعليقه على هٰذا الكلام[2]:

«اعلم أنّ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة أمرٌ أصيلٌ قويمٌ عند أساطين الحكمة، ومشايخ العرفان قديمًا وحديثًا، إلّا أنّ الشيخ شهاب الدين السهرورديّ تفوّه أوّلًا بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، وعدم تحقّقه في الأعيان، وهو أوّل من أبدع تلك الشبهة».

وقال العلّامة الطباطبائيّ في نهاية الحكمة[3]:

---

(1) المنظومة، ج 1 ص 66.

(2) المصدر السابق.

(3) نهاية الحكمة، ص 34.

«فقد تحصّل أنّ الوجود أصيلٌ والماهيّة اعتباريّةٌ كما قال به المشّاؤون».

وكلّها تشير إلى كون القول بأصالة الوجود هو مذهب جمهور الحكماء من المشّائين، وأنّ شيخ الإشراق هو الّذي أبدع القول بأصالة الماهيّة، ولٰكنّهم لم يقيموا دليلًا واحدًا على ما ذهبوا إليه.

الثاني: يدّعي أنّ هٰذه المسألة لم تكن مطروحةً أصلًا قبل زمان السيّد الداماد والملّا صدرا، قال الشيخ مطهري في دروسه على شرح المنظومة[1]:

«مسألة أصالة الوجود المطروحة في مقابل أصالة الماهيّة هي مسألةٌ حديثةٌ، لم تكن مطروحةً في فلسفة أرسطو، بل ولا في فلسفة الفارابيّ وأبي عليٍّ، فلا يوجد في كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو مسألةٌ باسم أصالة الوجود أو أصالة الماهيّة، وبالتالي فهي غير مطروحةٍ في فلسفة أفلاطون، ولا هي موجودةٌ في فلسفات أمثال أبي عليٍّ والفارابيّ، وليس هناك اسمٌ لهٰذه المسألة أصلًا، وهٰذه المسألة ظهرت لأوّل مرّةٍ في زمان الميرداماد والملّا صدرا».

هٰذا خلاصة ما نقله القوم عن المسألة، ولٰكنّ التحقيق كما سنبيّن خلاف هٰذين الرأيين المشهورين.

أمّا الرأي الثاني، فهو واضح البطلان؛ لأنّ معنى عدم تعرّض الفلاسفة السابقين للمسألة أنّ موضوعات القضايا الحمليّة الّتي هي موضوعات الأحكام، كانت مبهمةً عندهم، فمثلًا عندما يحكمون على الجسم بأنّه مركّبٌ من مادّةٍ وصورةٍ، أو أنّه متحرّكٌ، لا يدرون هل هي ماهيّة الجسم أو وجوده؟ ممّا يستلزم إبهام جميع المسائل الفلسفيّة، والعلميّة عندهم، وهو أمرٌ غير معقولٍ.

---

(1) شرح المنظومة، ج 1 ص 43 و44.

أو نقول إنّهم كانوا يعلمون أنّ الحكم واقع على الماهيّة المتحقّقة في الأذهان لا في الأعيان، والحال أنّهم يبحثون عن حقائق الأشياء العينيّة لا الوهميّة، أو نقول إنّهم كانوا يحكمون على الماهيّة المتحقّقة عندهم في الأعيان، وهو معنى القول بأصالة الماهيّة، وعدم ذكرهم هٰذه العناوين بأسمائها الاصطلاحية كأصالة الماهيّة، لا يعني عدم تعرّضهم لها والتفاتهم إليها.

هٰذا بالإضافة إلى أنّ الملّا صدرا نفسه يقول في كتابه الأسفار إنّه كان يقول بأصالة الماهيّة تبعًا لجمهور الفلاسفة ومن أشدّ المدافعين عنها، قال[1]:

«وما أكثر ما زلّت أقدام المتأخّرين، حيث حملوا هٰذه العبارات، وأمثالها الموروثة من الشيخ الرئيس، وأترابه وأتباعه، من أنّ الوجود ليس إلّا موجوديّة الماهيّة[2]، فقد حرّفوا الكلم عن مواضعه، وإنّي كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريّة الوجود، وتأصّل الماهيّات، حتّى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافًا بيّنًا أنّ الأمر بعكس ذٰلك».

فهو يصرّح بأنّه كان يدافع عن الفلاسفة القائلين بأصالة الماهيّة قبله، ثمّ رجع عن رأيه بعد ذٰلك، وقال بأصالة الوجود.

وسوف يتبيّن لنا أنّ القوم لم يحرّفوا الكلم عن مواضعه، بل هو الّذي قام بتحريفه وتأويله ليطابق بكلامهم كلامه، حتّى لا يتّهم بمخالفة إجماع الحكماء، مع أنّه في موارد أخرى كثيرةٍ يظهر الخلاف، ويتّهم الفلاسفة قبله بأنّهم كانوا محجوبين عن نور الوجود الأصيل.

كما أنّه في موردٍ آخر يشير إلى أنّ علّة إنكار جمهور الفلاسفة للحركة الجوهريّة هي إنكارهم لأصالة الوجود.

---

(1) الأسفار، ج 1 ص 49.

(2) يقصد هٰذه الأقوال الصريحة الّتي نقلناها عنهم في الفصل الأوّل من هٰذا الباب.

قال في الأسفار[1]:

«واعلم أنّ القوم إنّما وقعوا في هٰذا الغلط؛ لعدم تحقيقهم الوجود والهويّة الخارجيّة، وذهابهم إلى أنّ الوجود والتشخص من الاعتبارات الذهنيّة والمعقولات الثابتة الّتي لا يحاذى لها أمرٌ في الخارج».

فقد تبيّن بما تقدّم بطلان الرأي الثاني.

أمّا الرأي الأوّل - وهو المنسوب إلى صاحب المنظومة السبزواريّ - فلم يَقُمْ عليه دليلٌ واحدٌ، بل الدليل والبرهان الساطع على خلافه.

فالتحقيق - وكما سنبين - أنّ جمهور الفلاسفة والمتكلّمين قاطبةً قبل الملّا صدرا، قائلون بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود في جميع الموجودات الإمكانية، وأنّ الّذين ذهبوا إلى القول بأصالة الوجود هم العرفاء من الصوفيّة، والّذين تأثّر بهم الملّا صدرا كثيرًا، كما سنثبته لاحقًا.

ولٰكن قبل تحقيق هٰذه المسألة، يجدر بنا أن نتعرّض للمبادئ التصوّرية أوّلًا؛ حتّى يتبيّن لنا محلّ النزاع فيها، فنقول:

أمّا بالنسبة لمفهومي الماهيّة والوجود عند جمهور الحكماء، فقد فرغنا من إيضاحهما في الفصل الأوّل.

وأمّا بالنسبة لمعنى الأصالة الّذي هو في مقابل الاعتبار، فمعناه المتحقّق والموجود حقيقةً في متن الأعيان، والمكوّن للّوح الواقعيّ الخارجيّ، والّذي يكون منشأً للتشخّص الحقيقيّ، وللآثار الخارجيّة لذاته، ومنشأً لانتزاع المفاهيم الذهنيّة المختلفة.

وأمّا معنى الاعتباريّ هنا، فهو المقابل لمعنى الأصيل، وهو الّذي ليس له مصداقٌ

(1) الأسفار، ج 7، ص 294.

بالذات في الأعيان، ولا يشكّل لوح الواقع الخارجيّ، ولا يكون منشأً للآثار، وإن كان له مصداقٌ بالعرض والمجاز الفلسفيّ وهو منشأ انتزاعه.

ومعنى المصداق بالذات لمفهومٍ ما، هو أنّه لا يحتاج إلى حيثيّةٍ تقييديّةٍ تنضمّ إليه، وتصير جزءًا من الموضوع، حتّى يحمل عليه هٰذا المفهوم، ويصحّ أن يتّصف به حقيقةً، وإن احتاج أحيانًا إلى حيثيّةٍ تعليليّةٍ، وتسمّى الحيثيّة التقييديّة بالواسطة في العروض.

ومعنى المصداق بالعرض هو أنّه يحتاج إلى حيثيّةٍ تقييديّةٍ تنضمّ إليه ليصبح الحمل بالحقيقة، الّتي لولاها لكان اتّصافه بالمفهوم مجازيًّا.

وسوف نتعرّض لاحقًا للمزيد من التحقيق في حيثيّات الوضع والحمل عند المحاكمة بين الفيلسوفين.

فالحاصل أنّ القائلين بأصالة الماهيّة يرون أنّ ماهيّة الإنسان مثلًا، موجودةٌ بالحقيقة في الأعيان بجعل الباري - تعالى - لها، وتشكّل لوح الواقع الخارجيّ المؤلّف منها ومن سائر ماهيّات الأشياء.

وإنّ الماهيّة في الأذهان هي بعينها الّتي في الأعيان، وإن اختلفتا في أنحاء الوجود الشخصيّ في العين والذهن، فهي شيءٌ واحدٌ بعينه معروضٌ للوجودين، وهي تشكّل حقيقة الشيء في نفسه الّتي هو بها ما هو.

كذٰلك يرون أنّ مفهوم الوجود منتزعٌ منها لاحقًا بعد ارتسامها في الذهن، فيحكم العقل بتحقّقها في الأعيان، فليس لمفهوم الوجود أيّ مصداقٍ بالذات في الأعيان، وليس له إلّا المعنى الإثباتيّ في الذهن، وهي موجوديّة الماهيّة في الأعيان، ولولا الذهن ما ثبت الوجود.

أمّا القائل بأصالة الوجود فعلى العكس من ذٰلك، فيرى أنّ الوجود هو المتحقّق في الأعيان أوّلًا، وأنّ الماهيّات منتزعةٌ منه ثانيًا، وهي ظلال الحقيقة، وتحكي عن

تعيّنات الوجود وحدوده لا غير، ولا تحكي عن ذاته وحقيقته؛ لأنّ حقيقة الوجود لا تأتي إلى الأذهان.

فالماهيّة هي ظلّ الحقيقة، لا عينها المرتسمة في الأذهان، فلولا الذهن ما كانت هناك ماهيّةٌ من الماهيّات.

ولٰكنّ الجدير بالذكر هنا أنّ القائل بأصالة الوجود لا يقول إنّ الماهيّة من اختراع الذهن، بحيث لا يكون لها أيّ واقعيّةٍ، بل لها واقعيّةٌ ظلّيّةٌ كالظلّ للشاخص، وإن لم يكن لها واقعيّةٌ عينيّةٌ في نفسها، فهي موجودة بوجود منشأ انتزاعها، مثل سائر المفاهيم الثانويّة الفلسفيّة.

فالحكم بوجود الماهيّة في الأعيان من باب اشتباه الذهن، وأخذه ما بالعرض مكان ما بالذات، كمن يجلس أمام المرآة، وظهره للخارج، فيظنّ أنّ الصور المرآتيّة هي الواقع الخارجيّ.

وبالتالي عندما نقول: الإنسان موجودٌ، فهو نحوٌ من الحمل المجازيّ، بل الحقيقة أنّ وجود الإنسان موجودٌ، فينقلب موضوع جميع القضايا الحمليّة إلى الوجود بدلًا من الماهيّة.

وإلى هنا نكتفي بهٰذا المقدار في بيان المبادئ التصوّريّة للبحث، ولنا عودةٌ مرّةً أخرى في الفصول القادمة لبيان هٰذا الموضوع إن شاء الله تعالى.

ونرجع الآن إلى ما قلناه، من إطباق جمهور الفلاسفة والمتكلّمين على القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود في عالم الإمكان، وأنّه لا يوجد وجودٌ أصيلٌ بلا ماهيّةٍ إلّا الواجب بالذات، والّذي قامت على إثبات وجوده، وأنحاء وجوده البراهين الكثيرة.

ولإثبات هٰذا المطلب تاريخيًّا نشير إلى عدّة شواهد على ذٰلك:

الأوّل: ما أشرنا إليه في الفصل الأوّل من هٰذا الباب في تعريف الماهيّة عند

جمهور الفلاسفة، أنّها ذات الشيء وحقيقته، لا أنّها ظلّ الشيء ونحو وجوده كما يقول الملّا صدرا.

الثاني: أنّ مصطلح الوجود كانوا يطلقونه على الماهيّات في الأعيان، وأنّ الوجود ليس إلّا موجوديّة الماهيّة في الأعيان، لا موجوديّة نفسه، وهو معنى اعتباريّته.

الثالث: أنّ المتتبّع لجميع موضوعات الأحكام في جميع المسائل المنطقيّة والطبيعيّة والرياضيّة والفلسفيّة، يدرك بسهولة أنّ الماهيّة، لا الوجود، هي موضوع كلّ هٰذه الأحكام، وأنّه لا توجد قضيّةٌ علميّةٌ واحدةٌ موضوعها الوجود بالمعنى المقصود للملّا صدرا، اللّٰهمّ إلّا موضوعات مسائل واجب الوجود بالذات، والّذي هو وجودٌ محضٌ عندهم.

الرابع: أنّ الملّا صدرا نفسه كان يقول بأصالة الماهيّة في أوّل أمره تبعًا للفلاسفة قبله - كما نقلنا عنه ذٰلك سابقًا[1] - ولم يكن ذٰلك مذهبًا خاصًّا به.

الخامس: قال ابن سينا في مدخل الشفاء[2]:

«وذٰلك أنّه قد سلف لك أنّ للأشياء ماهيّاتٍ، وأنّ تلك الماهيّات قد تكون موجودةً في الأعيان، وقد تكون موجودةً في الأذهان، وأنّ الماهيّة لا يوجب لها تحصيل أحد الوجودين، وأنّ كلّ واحدٍ من الوجودين لا يثبت إلا بعد ثبون تلك الماهيّة، وأنّ كلّ واحدٍ من الوجودين يلحق بالماهيّة خواصّ وعوارض تكون للماهيّة عند ذٰلك الوجود، ويجوز أن لا تكون له في الوجود الآخر، وربّما كانت له لوازم تلزمه من حيث الماهيّة، لٰكنّ الماهيّة تكون متقرّرةً أولًا ثمّ تلزمها هي».

وهو صريحٌ في بيان تقدّم الماهيّة على الوجود بالتقرّر في نفس الأمر بحسب المرتبة

(1) الأسفار، ج 1 ص 49.

(2) الشفاء، ص 34.

الواقعيّة، وأنّ الوجود عارضٌ على الماهيّة متأخّرٌ عنها، وأنّها هي الأصل في التحقّق.

وقال أيضًا في مدخل الشفاء[1]:

«ماهيّات الأشياء قد تكون في أعيان الأشياء، وقد تكون في التصوّر، فيكون لها اعتباراتٌ ثلاثةٌ: اعتبار الماهيّة بما هي تلك الماهيّة غير مضافةٍ إلى أحد الوجودين، وما يلحقها من حيث هي كذلك، واعتبارٌ لها من حيث هي في الأعيان فيلحقها حينئذٍ أعراضٌ تخصّ وجودها ذلك، واعتبارٌ لها من حيث هي في التصوّر، فيلحقها أعراضٌ تخصّ وجودها من حيث هي كذلك».

وهو يشير إلى أنّ الماهيّة، وإن كانت لا تقتضي بذاتها التحقّق في الأعيان أو الأذهان، ولكن بعد تقرّرها بالجاعل، تكون هي الأصل في التحقّق، والموضوع لسائر الصفات.

وقال أيضًا في إلهيّات الشفاء[2]:

«إنّ لكلّ شيءٍ حقيقةً خاصّةً هي ماهيّته، ومعلومٌ أنّ حقيقة كلّ شيءٍ الخاصّة به غير الوجود الّذي يرادف الإثبات».

وفيه تصريحٌ بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، وأنّه ليس له إلّا مقام الإثبات أيّ موجوديّة الماهيّة.

وقد أشار إلى المعنى نفسه في كتابه المباحثات[3].

وقال أيضًا في الإشارات والتنبيهات[4]:

---

(1) المصدر السابق، ص 15.

(2) المصدر السابق، ص 31.

(3) المباحثات، ص 280.

(4) الإشارات، ج 1 ص 43.

«اعلم أنّ كلّ شيءٍ له ماهيّةٌ، فإنّه إنّما يتحقّق موجودًا في الأعيان أو متصوّرًا في الأذهان بأن يكون أجزاؤه حاضرةً معه».

وهو واضحٌ في كون الماهيّة في الأعيان مع أجزائها الذاتيّة المقوّمة له.

السادس: أنّ من أقدم المباحث الفلسفيّة هو مبحث وجود الكلّيّ الطبيعيّ، أي الماهيّة في الأعيان، ووجوده في الأعيان محلّ اتّفاق جميع الفلاسفة، وإن اختلفوا في نحو وجوده.

أمّا أفلاطون فقال بوجوده المستقلّ في الأعيان، يعني الإنسان والفرس والبقر وكلّ ماهيّات الجواهر المادّيّة في عالم الطبيعة، وسمّاها بالصور العقليّة، أو المثل المجرّدة الّتي هي أرباب الأنواع، كما هو مشهورٌ عنه.

ولٰكنّ سائر الفلاسفة المشّائين منذ زمان أرسطو ذهبوا إلى وجود الكلّيّ الطبيعيّ الساري في أفراده، الموجود بوجودها، لا بوجودٍ مستقلٍّ ومنحازٍ عن أفراده كما قال أفلاطون، ونشير الآن إلى بعض أقوالهم في ذٰلك:

قال ابن رشدٍ في شرح برهان أرسطو[1]:

«والبرهان ليس يقوم على الأشياء الكثيرة بما هي كثيرة (أي الأفراد)، بل إنّما يقوم على الطبيعة الكلّيّة السارية في تلك الأشياء الكثيرة المحكوم عليها بالحكم البرهانيّ (أي الماهيّة)، فإنّه إذا لم يكن في الأشياء الكثيرة طبيعةٌ بهٰذه الصفة، لم يكن هناك حدٌّ أوسط يحكم عليه من طريق ما هو، وإذا لم يكن هناك حدٌّ أوسط فليس هنالك برهانٌ أصلًا؛ ولذٰلك ما يجب أن يكون في الأشياء الّتي تقوم عليها البراهين طبيعةٌ بهٰذه الصفة تحمل على الأشياء الكثيرة بتواطؤٍ، لا باشتراك الاسم».

---

(1) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 84.

وكلامه صريحٌ في ضرورة وجود الكلّيّ الطبيعيّ، وهي ماهيّة الأشياء في الأعيان، وأنّه هو الّذي يقوم عليه البرهان، وأنّه مشتركٌ معنويٌّ بين أفراده الكثيرة بحيث يسري الحكم عليه إلى جميع أفراده.

وقال أيضًا في تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو[1]:

«فلننظر هل ماهيّات الأشياء ومعقولاتها الكلّيّة، هي الأشياء المفردة بأعيانها... فنقول: أمّا المحمولات الّتي هي ماهيّة الشيء، أعني الّتي تفهم جوهر الشيء المفرد، فإنّها الشيء المفرد بعينه بالمعنى الّذي قلناه، أعني بأنّها جوهر المفردات... ولو لم تكن كلّيّات الشيء الذاتيّة هي الشيء المفرد بعينه، لما كانت ماهيّة الشيء هي الشيء، فكانت لا تكون ماهيّة الحيوان مثلًا هي الحيوان المشار إليه، وكانت ترتفع المعرفة، حتّى لا يكون ها هنا معقولٌ أصلًا لشيءٍ من الأشياء».

وهو يشير إلى تحقّق الماهيّة، وهي الكلّيّ الطبيعيّ في الأعيان بنفس تحقّق الفرد الّذي هو المصداق الذاتيّ لها، وأنّ الطبيعة هي موضوع القضايا الحمليّة في البراهين، وأنّها لو لم تكن متحقّقةً في الأعيان، ما انطبقت الأحكام العقليّة على الأشياء الخارجيّة.

ولذلك نجد أرسطو وجميع المشّائين الّذين جاءوا من بعده، قد شنوا هجومًا كبيرًا لإبطال المثل الأفلاطونيّة الّتي جعلت الكلّيّ الطبيعيّ موجودًا مجرّدًا في عالمٍ آخر خارجٍ عن الأفراد المحسوسة حولنا؛ لاستلزام ذلك عدم انطباق الحدود والبراهين على مصاديقها الطبيعيّة وارتفاع المعرفة، كما يقول ابن رشدٍ تبعًا لأرسطو.

وقال ابن سينا في إلهيّات الشفاء[2]:

---

(1) المصدر السابق، ص 44 و45.

(2) الشفاء، ص 207.

«أمّا طبيعة الإنسان من حيث هو إنسانٌ فيلحقها أن تكون موجودةً، وإن لم يكن أنّها موجودةٌ هو أنّها إنسانٌ ولا داخله فيها».

وهو يشير إلى عروض الوجود على الماهيّة في المرتبة الواقعيّة لا العينيّة.

وقال أيضًا في إلٰهيّات الشفاء[1]:

«فإذا قلنا إنّ الطبيعة الكلّيّة موجودةٌ في الأعيان، فلسنا نعني من حيث هي كلّيّةٌ بهٰذه الجهة من الكلّيّة، بل نعني الطبيعة الّتي تعرض لها الكلّيّة، موجودةٌ في الأعيان».

أي أنّ الموجود في الأعيان الكلّيّ الطبيعيّ المعروض للكلّيّة في الذهن، لا الكلّيّ العقليّ، والّذي موطن وجوده الذهن لا غير، فتسمية الكلّيّ الطبيعيّ بالكلّيّ من باب المجاز والمسامحة، أي بلحاظ ما سيكون في الذهن.

وقال ابن سينا في كتاب النجاة[2]:

«فقد يقال كلّيٌّ للإنسانيّة بلا شرطٍ، ويقال كلّيٌّ للإنسانيّة بشرط أنّها مقولةٌ بوجهٍ ما من الوجوه المعلومة على كثيرين، والكلّيّ بالاعتبار الأوّل موجودٌ بالفعل في الأشياء، وهو المحمول على كلّ واحدٍ».

وهو صريحٌ في تحقّق الكلّيّ الطبيعيّ وهو الماهيّة، وتأكيدٌ على المعنى السابق.

وقال أيضًا في الإشارات[3]:

«اعلم أنّه قد تغلّب على أوهام الناس أنّ الموجود هو المحسوس... فإذن الإنسان من حيث هو واحدٌ الحقيقة، بل من حيث حقيقته الأصليّة، الّتي لا تختلف فيها

---

(1) المصدر السابق، ص 211.

(2) النجاة، ص 220.

(3) الإشارات، ج 3 ص 2 - 4.

الكثرة غير محسوسٍ، بل معقولٌ صرفٌ».

وقد أثبت بالبرهان وجود الكلّيّ الطبيعيّ في الأعيان، وهي الماهيّة المعقولة ليثبت أنّ الموجود في الأعيان أعمّ من المحسوس والمعقول.

ولذٰلك فقد أشار المحقّق الطوسيّ في شرحه لهٰذا البرهان[1]:

«والشيخ نبّه على فساد قولهم (وهو أنّ الموجود هو المحسوس لا غير) بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات، لا من حيث هي عامّةٌ أو خاصّةٌ، بل من حيث هي مجرّدةٌ عن الغواشي الغريبة من الأين والوضع والكمّ والكيف، مثلًا كالإنسان من حيث هو إنسانٌ، الّذي هو جزءٌ من زيدٍ أو من هٰذا الإنسان، بل كلّ إنسانٍ محسوس، وهو الإنسان المحمول على الأشخاص، فإنّه من حيث هو هٰكذا موجودٌ في الخارج، وإلّا فلا تكون هٰذه الأشخاص أناسًا».

وهو صريحٌ في تحقّق الماهيّة في الأعيان.

وقال الشهرزوريّ في شرحه على حكمة الإشراق[2]:

«الضابطة الثالثة في الماهيّات: كلّ حقيقةٍ سواءٌ كانت في الأعيان أو في الأذهان، فإمّا أن تكون بسيطةً وإمّا أن تكون مركّبةً».

وهو يشير إلى كون الماهيّة في الأعيان وفي الأذهان، وأنّها هي المعروضة للوجودين، وهو معنى أصالتها.

السابع: أقام شيخ الإشراق بعض البراهين على اعتباريّة الوجود في كتابه المشهور

---

(1) المصدر السابق، ص 6.

(2) شرح حكمة الإشراق، ص 42.

بحكمة الإشراق تحت عنوان (حكومةٌ في الاعتبارات العقليّة)[1]:

«والوجود هو الحصول، فالوجود إذا كان حاصلًا فهو موجودٌ، فإن أخذ كونه موجودًا أنّه عبارةٌ عن نفس الوجود، فلا يكون الموجود على الوجود وغيره بمعنًى واحدٍ».

يريد أن يبين أنّ الوجود لو كان موجودًا فيكون بمعنًى ثبت له الوجود ويتسلسل، وإلّا لزم الاشتراك اللفظيّ في صدق الوجود على الأشياء وعليه.

ويقصد بذٰلك أنّ الوجود يعني دائمًا وجود شيءٍ لا وجود نفسه، وهو المعنى المشهور بين جمهور الفلاسفة، فإنّ الوجود ليس إلّا موجوديّة الأشياء، وهو معنى اعتباريّته.

وقال أيضًا[2]:

«ومن احتجّ في كون الوجود زائدًا في الأعيان، بأنّ الماهيّة إن لم ينضمّ إليها من العلّة أمرٌ فهي على العدم، أخطأ؛ فإنّه يفرض ماهيّةً ثمّ يضمّ إليها وجودًا، والخصم يقول نفس هٰذه الماهيّة العينيّة من الفاعل، على أنّ الكلام يعود إلى نفس الوجود الزائد في أنّه هل أفاده الفاعل شيئًا آخر أم هو كما كان».

والغريب أنّ الملّا صدرا قد أورد نفس الإشكال على مجعوليّة الماهيّة، في كتابه الأسفار، ولم يورد ردّ السهرورديّ عليه، ولا ردّ الشارح الشهرزوريّ، ربّما لقوّته، وسوف نشير إليه في المحاكمات لاحقًا.

قال الشارح الشهرزوريّ[3]:

«وأجيب بأنّ هٰذا القائل يفرض ماهيّةً ثمّ يضمّ إليها وجودًا، وهو سهوٌ، فإنّ

---

(1) شرح حكمة الإشراق للشهرزوريّ، ص 179.

(2) المصدر السابق، ص 184.

(3) المصدر السابق، ص 186.

الوجود أمرٌ اعتباريٌّ لا هويّة له في العين ليكون الفاعل مفيدًا له، بل يفيده الفاعل، إنّما هو نفس الماهيّة العينيّة لا غير».

وهو صريحٌ في مجعوليّة الماهيّة واعتباريّة الوجود.

الثامن: وهو موقف المتكلّمين المشهور عنهم.

قال صاحب المواقف عضد الإيجيّ[1]:

«الماهيّة إذا أخذت مع قيدٍ زائدٍ تسمّى مخلوطةً وبشرط شيءٍ، ووجودها في الخارج ممّا لا مرية فيه».

وهو صريحٌ في أصالة الماهيّة كما مرّ في الأقوال السابقة.

وقال الشارح الشريف الجرجانيّ في المواقف[2]:

«ثمّ استشهد على أنّهم وافقوا (أي الحكماء) الشيخ (الأشعريّ) في الاتّحاد بحسب الخارج، وإن خالفوه في التغاير بحسب الذهن (أي أنّ الوجود زائدٌ على الماهيّة في التصوّر ومتّحدٌ معها في الخارج) بقوله (أي الماتن): (فصرّح ابن سينا في الشفاء أنّه – أي الوجود – من المعقولات الثانية، فليس في الأعيان عينٌ هو وجودٌ أو شيءٌ إنّما الموجود أو الشيء في الخارج جوادٌ أو إنسانٌ) أو غيرهما من الحقائق، فهٰذه الماهيّات موجوداتٌ عينيّةٌ متأصّلةٌ في الوجود، وأمّا الوجود والشيئيّة فلا تأصّل لهما في الأعيان، بل هما من المعقولات الثانية الّتي تعرض للمعقولات الأولى من حيث إنّها في الذهن، ولا يحاذي بها أمرٌ في الخارج».

وهو تصريحٌ باللفظ بقول المتكلّمين بأصالة الماهيّة تبعًا للفلاسفة، هٰذا لمن يجعل

(1) شرح المواقف، ج 3 ص 26.

(2) المصدر السابق، ج 2 ص 154.

عقله في عينيه، ويبحث عن الألفاظ الصريحة في المسألة.

ومع كلّ هٰذه الشواهد الواضحة والدلائل الساطعة، نجد من يزعم أنّ المشّائين كانوا يقولون بأصالة الوجود! أو أنّ المسألة لم تكن مطروحةً من قبل السيّد الداماد والملّا صدرا مطلقًا! والسبب الّذي دعاهم في نظري إلى هٰذه الأوهام مرجعه إلى ثلاثة أمورٍ:

الأوّل: قلّة البحث والاطّلاع على كتب الفلاسفة المتقدّمين على الملّا صدرا، بعد أن اعتبروها منسوخةً بكتب الملّا صدرا وفلسفته، كما نسخ القرآن التوراة والزبور والإنجيل، فلم يعد يقرأها أحدٌ من المسلمين.

الثاني: عدم الاطّلاع الكافي على موارد الاستعمال الاصطلاحيّ لمفهوم الوجود عند جمهور الحكماء قبل الملّا صدرا، حتّى أنّهم كلّما وجدوا مصطلح الوجود في كتب الفلاسفة السابقين توهّموا أنّهم يعنون به الوجود الأصيل للملّا صدرا، لا موجوديّة الماهيّة في الأعيان كما بيّنا، وهو المعنى الإثباتيّ الاعتباريّ.

الثالث: اعتمادهم بالكلّيّة على تأويلات الملّا صدرا لكلمات الفلاسفة الّذين سبقوه ليطابق بكلامهم كلامه، ويظهر الوفاق معهم، مع أنّه في كثيرٍ من الموارد يظهر الخلاف ويتّهمهم بالغفلة عن نور الوجود الأصيل ووقوعهم في حجاب الماهيّة الظلمانيّة - كما أشرنا إلى ذٰلك من قبل في أوائل هٰذا الفصل - فصارت هٰذه التأويلات سنّةً شائعةً بين أتباعه ومقلّديه من بعده إلى يومنا هٰذا.

فالحاصل في النهاية من كلّ هٰذه الشواهد الصريحة أنّ القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود هو مذهب جمهور الفلاسفة والمتكلّمين قبل الملّا صدرا، وأنّ الملّا صدرا هو أوّل من ابتدع القول بأصالة الوجود في تاريخ الفلسفة، وإن كان قد اتّبع فيه مذهب العرفاء من الصوفيّة؛ لأنّ الوجود عندهم منحصرٌ في شخص واجب

الوجود بالذات، بناءً على ما ذهبوا إليه من الوحدة الشخصيّة للوجود، وهو وجودٌ محضٌ باتّفاق الفلاسفة، والبحث عن أصالة الماهيّة إنّما هو في الممكنات، ولٰكن الملّا صدرا أخذ هٰذا المذهب منهم وقام بتعميمه إلى سائر الممكنات، لغرضٍ معيّنٍ في نفسه، سينكشف لنا في مستقبل البحث؛ ولذٰلك فهو المتفرّد في عالم الوجود بالقول بأصالة الوجود في الممكنات.

وفي ختام هٰذا الفصل لا بأس بأن نشير إلى بعض أقوال العرفاء من الصوفيّة في أصالة الوجود على مذهبهم:

- قال القيصريّ في مقدّمته على فصوص الحكم للشيخ محيي الدين ابن عربيٍّ[1]:

«إعلم أنّ الوجود من حيث هو هو... وليس أمرًا اعتباريًّا، كما يقول الظالمون؛ لتحقّقه في ذاته، مع عدم المعتبرين إيّاه، فضلًا عن اعتباراتهم سواءً كانت عقولًا أو غيرها، كما قال ﷺ : "كان الله ولم يكن معه شيءٌ..." فهو واجب الوجود الحقّ».

وهو واضحٌ في المطلوب، وإن كان القيصريّ لقلّة اطّلاعه على كتب الفلاسفة - كسائر العرفاء - قد توهّم أنّ الفلاسفة يقولون باعتباريّة الوجود في الواجب بذاته، مع كون الواجب عندهم لا ماهيّة له، وهو أشهر من أن يجهل.

- وقال ابن تركة في شرح تمهيد القواعد[2]:

«إنّ ما ذهب إليه المصنّف من معنى الوجود، إنّما هو الحقيقي الّذي ذهب إليه المحقّقون (أي العرفاء) لا الاعتباريّ كما هو رأي المتأخّرين».

---

(1) مقدّمة فصوص الحكم، ص 13.

(2) شرح تمهيد القواعد، ص 158.

ثمّ نقل عن الماتن في كتابه (الاعتماد) في ردّه على شيخ الإشراق في اعتباريّة الوجود قوله[1]:

«... **لٰكن لا يلزم من ذٰلك كون الوجود نفسه أمرًا اعتباريًّا**».

فهو يدافع عن أصالة الوجود في قبال شيخ الإشراق الّذي يثبت اعتباريّته.

ونكتفي بهٰذا المقدار في إثبات مطلوبنا، فإنّ فيه الكفاية وأكثر لمن اعتبر وتدبّر.

(1) المصدر السابق، ص 161.

الفصل الثالث

البحث عن وجود المسألة في الفلسفة الغربيّة الحديثة

مع بداية القرن السابع عشر الميلاديّ، وبعد انقضاء عصر النهضة في الغرب، الّذي وجّه انتقاداتٍ قاسيةً للفلسفة المدرسيّة الأرسطيّة، ظهر فرنسيس بيكون في بريطانيا، فغيّر مجرى التصوّر الفلسفيّ للأشياء، من البحث عن حقائق الأشياء ومبادئها القصوى للوصول إلى ما وراء الطبيعة؛ من أجل بناء الرؤية الكونيّة الفلسفيّة الشاملة، إلى البحث عن ظواهر الأشياء، وكيفيّاتها المحسوسة؛ من أجل تسخير الطبيعة لمنفعة الإنسان، والتسلّط عليها، مدّعيًا أنّ الطريق الأوّل طريقٌ عقيمٌ لا فائدة من ورائه، وأنّ الطريق الثاني هو الطريق العلميّ النافع. وبناءً عليه، قام بإلغاء المنهج العقليّ التجريديّ (INTELLECT)، واستبدله بالعقل الأداتيّ، أو العقل الحسّيّ التجريبيّ الاستقرائيّ (REASON)، ونحن هنا ننقل عنه بعض مقتطفات كلامه في نقد العقل كما نقله عنه الدكتور يوسف كرم في كتابه تاريخ الفلسفة الحديثة[1]:

قال بيكون: «**لأجل تكوين العقل الجديد لا بدّ من منطقٍ جديدٍ يضع أصول الاستكشاف، فقد كانت الكشوف العلميّة وليدة الاتّفاق، وكان المعوّل على النظر العقليّ، فلم يتقدّم العلم. إنّ العقل أداة تجريدٍ وتصنيفٍ ومساواةٍ ومماثلةٍ، وإذا ترك يجري على سليقته**

(1) تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 47.

انقاد لأوهامٍ طبيعيّةٍ فيه، ومضى في جدلٍ عقيمٍ يقوم في تمييزاتٍ لا طائل تحتها».

ثمّ تحدّث بعد ذٰلك عن الأوهام العقليّة الأربعة، وهي أوهام القبيلة والكهف والسوق والمسرح، ثمّ قال بعد ذٰلك:

«فليست الأصنام (أي الأوهام العقليّة) أغاليط استدلاليّةً كالّتي يذكرها أرسطو، ولٰكنّها عيوبٌ في تركيب العقل تجعلنا نخطئ في فهم الحقيقة».

وهٰذا الكلام كلّه يكشف عن جهله وعدم استيعابه للمنهج العقليّ البرهانيّ الأرسطيّ، وخلطه بالمنهج الجدليّ الكلاميّ المتأثّر بالمشهورات، والمقبولات، والعادات والتقاليد العرفيّة، والأحكام البيئيّة المسبقة.

ثمّ يقول في الثناء على المنهج الاستقرائيّ[1]:

«هٰذا المنهج هو القسم الإيجابيّ من المنطق الجديد، والحاجة إليه ماسّةٌ؛ لأنّ تصوّر العلم قد تغيّر، كان العلم القديم يرمي إلى ترتيب الموجودات في أنواعٍ وأجناسٍ، فكان نظريًّا بحتًا، أمّا العلم الجديد فيرمي إلى أن يتبيّن في الظواهر المعقّدة عناصرها البسيطة وقوانين تركيبها؛ بغية أن يوجدها بالإرادة، أي أن يؤلّف فنونًا عمليّةً».

وهٰذا الإنسان يتوهّم أنّه قد اكتشف منطقًا جديدًا، وهو المنطق الاستقرائيّ أو التجريبيّ، غافلًا عن أنّ الاستقراء والتجربة من أجزاء المنطق الأرسطيّ العامّ، بل إنّ التجربة كانت تُعدّ من مبادئ البرهان العقليّ الأرسطيّ، ولٰكن يظهر أنّه لم يكلّف نفسه حتّى عناء مطالعة فهرست كتب منطق أرسطو.

ثمّ يقول بعد ذٰلك:

«ولا سبيل إلى استكشاف الصور سوى التجربة، أي التوجّه إلى الطبيعة نفسها؛

---

(1) المصدر السابق، ص 48.

إذ ليس يتسنّى التحكّم في الطبيعة واستخدامها في منافعنا إلّا بالخضوع لها أوّلًا».

وهو يصرّح هنا بنزعته العمليّة لتسخير الطبيعة، وتوجيه المسار العلميّ الفلسفيّ إلى المسار المادّيّ الباحث عن ظواهر الأشياء من أجل تسخيرها لمنفعة الإنسان.

وقد جاء من بعده جون لوك، بنزعته الحسّيّة الشديدة، ثمّ ديفيد هيوم، بتشكيكاته في كلّ شيءٍ، وسخريته من الميتافيزيقا، ثمّ جاء "كانط"، ودوّن كتابًا طويلًا عريضًا في إبطال العقل الميتافيزيقيّ (العقل المحض)، وأثبت عجزه عن الخوض في عالم الغيب، ممّا وطّأ الأرضيّة لظهور الوضعيّة المنطقيّة المتطرّفة، واعتبار سائر المفاهيم المنطقيّة والفلسفيّة معاني فارغةً لا معنى لها.

وهٰذا المنهج التجريبيّ والتوجّه المادّيّ العمليّ قد طغى بعد ذٰلك على الفكر الغربيّ إلى يومنا هٰذا، وكانت له الغلبة والهيمنة على أكثر الجامعات والمحافل العلميّة، ممّا أدّى إلى انحسار الفلسفة الميتافيزيقيّة واضمحلالها بالكلّيّة في العالم الغربيّ.

ولذٰلك فنحن لا نتوقّع أن يكون لمسألتنا الميتافيزيقيّة المحضة والدقيقة أيّ أثرٍ في الفلسفة الغربيّة الحديثة، اللّٰهمّ إلّا ما أشار إليه الفيلسوف الألمانيّ هيجل في أصالة الماهيّة، وأنّها حقيقة الأشياء، واعتباريّة الوجود، وأنّه لا معنى محصّل له وراء تحقّق الماهيّات في الأعيان كما هو مذهب جمهور الحكماء والمتكلّمين.

قال هيجل كما نقل عنه الدكتور عبد الرحمٰن بدوي في الموسوعة الفلسفيّة[1]:

«الماهيّة هي ما يستتر تحت المظاهر المتغيّرة للوجود التجريبيّ، فمثلًا مظهر الثلج والماء والسائل أو بخار الماء، كلّها مظاهر تجريبيّةٌ خارجيّةٌ، تستتر تحتها ماهيّة الماء، في هويّةٍ دائمةٍ مع ذاته، فالتأمّل العاديّ ينظر إلى الماهيّة على أنّها ليست شيئًا آخر غير باطن الأشياء».

---

(1) الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 585.

أي أنّ الماهيّة هي الحقيقة المعقولة والثابتة في الأشياء، وهو نفس المعنى المشهور.

وقال أيضًا[1]:

«إنّ حقيقة الوجود هي الماهيّة».

أي أنّ الماهيّة هي حقيقة الموجود.

ثمّ أشار في موضعٍ آخر إلى اعتباريّة الوجود بقوله[2]:

«الوجود هو الفكرة الأكثر تجريدًا والأكبر كلّيّةً، وتبعًا لهٰذا فهي الأكثر فراغًا عن المحتوى، والوجود الّذي ليس بهٰذا ولا ذاك، ليس شيئًا وإنّه واللا وجود سواءٌ».

أي أنّ الوجود هو أعمّ المفاهيم، وليس له معنًى محصلٌ في نفسه سوى إضافته إلى الأشياء، أي موجوديّة الأشياء لا غير.

وقد نسب الفيلسوف والمؤرّخ الفرنسي "أتين جلسون"، القول بأصالة الماهيّة إلى الفيلسوف الألمانيّ المعروف "عمانوئيل كانط"، حيث نقل عنه القول بأنّ المخلوق هي الماهيّات، الّتي هي ذوات الأشياء، وأيضًا نفيه للوجود المحموليّ، وأنّه لا يضيف شيئًا للموضوع[3].

ولٰكنّ الغرض من هٰذا الفصل هو رفع التوهّم الّذي قد يتبادر إلى الأذهان في الخلط بين مذهب أصالة الوجود للملّا صدرا، والمذهب الوجوديّ في الفلسفة الغربيّة الحديثة، والّذي أسّسه الفيلسوف الألمانيّ الشهير (مارتن هيدجر) في أوائل القرن العشرين، والّذي كان في الواقع ردّ فعلٍ على إنكار هيجل لأيّ تحقّقٍ لمعنى الوجود

(1) المصدر السابق، ج 2 ص 300.

(2) المصدر السابق ص 582.

(3) هستى در انديشه‌ى فيلسوفان، ص 239.

في الأعيان، وإرجاعه إلى نفس تحقّق الماهيّة لا غير.

فذهب (هيدجر) إلى أنّ وجود الإنسان متقدّمٌ على ماهيّته بالزمان، وأنّ وجوده في أصل الخلقة غير متعيّنٍ بأيّ خصوصيّةٍ ماهويّةٍ كتعيّن سائر الموجودات، ثمّ يصنع ماهيّته باختياره وإرادته الحرّة، دون أيّ قوانين أو قيمٍ أخلاقيّةٍ مسبقةٍ، بل هو حرٌّ بالحرّيّة المطلقة في صنع ماهيّته وذاته بمرور الزمان، وبذٰلك يصبح مسؤولًا عن أعماله أمام المجتمع[1].

وقد تابعه الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر على هٰذا المذهب الوجوديّ؛ فلذٰلك نراه يقول كما نقل عنه ذٰلك الدكتور يوسف كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة[2]:

«**إنّ الإنسان يوجد أوّلًا ويُعرف بعد**».

أي أنّ وجوده سابقٌ على ماهيّته زمانًا.

ثمّ قال أيضًا[3]:

«**إنّ الوجوديّة لا ترى أنّ بوسع الإنسان أن يجد معونةً في علامةٍ على الأرض تهديه السبيل؛ لأنّها ترى أنّ الإنسان يفسر الأشياء بنفسه كما يشاء، أو أنّه محكومٌ عليه في كلّ لحظةٍ أن يخترع الإنسان**».

وهٰذا المذهب يختلف اختلافًا جوهريًّا عن مذهب أصالة الوجود للملّا صدرا؛ لأنّ مذهب الملّا صدرا مذهبٌ إلٰهيٌّ فلسفيٌّ شامل لجميع الموجودات، ويدّعي أنّ

---

(1) المصدر السابق، ج 2 ص 600.

(2) تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 457.

(3) المصدر السابق، ص 457.

حقيقة الأشياء في الخارج هي بوجودها المجعول من الباري تعالى، لا بماهيّاتها، مع تسليمه بكون الوجود والماهيّة معًا في الأعيان في مبدأ الخلقة بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ بلا أيّ تقدّمٍ أو تأخّرٍ خارجيٍّ بينهما.

أمّا مذهب الوجوديّين الغربيّين فهو مذهبٌ ماديٌّ أخلاقيٌّ إنسانيٌّ، يذهب إلى أنّ الإنسان في مبدأ تكوّنه في هٰذا العالم له إنّيّةٌ غير متعيّنةٍ بماهيّةٍ خاصّةٍ وهي وجوده، ثمّ تبدأ هٰذا الإنّيّة في صنع ماهيّة الإنسان الشخصيّة، وهي هويّته الفرديّة الّتي يتميّز بها عن سائر أفراد الإنسان، وذٰلك من منطلق إرادته الذاتيّة الحرّة، وكأنّهم قد توهّموا أنّ الإنسان لو كان له ماهيّةٌ حقيقيّةٌ في مبدأ الخلقة، لكان الإنسان مجبورًا في أفعاله ومتعيّن المصير كسائر الموجودات، فينبغي أن نقول إنّه قد صنع ماهيّته وهويّته الشخصيّة بإرادته الحرّة، ويقصد بالماهيّة هنا، الشخصيّة الفرديّة والاجتماعيّة لكلّ إنسانٍ، وهو كما ترى لا علاقة له بمذهب أصالة الوجود للملّا صدرا، إلّا بالاشتراك اللفظيّ لا غير.

خاتمة الباب

قد توصّلنا في هٰذا الباب من خلال التتبّع التاريخيّ لجذور المسألة موضوع البحث إلى أمرين:

الأوّل: هو أنّ مصطلح الماهيّة المستعمل بين جمهور الفلاسفة كان يعني ذات الشيء وحقيقته المعقولة الّذي هو بها ما هو، والواقعة في جواب ما هو؟ وأنّها معروضةٌ للوجود الذهنيّ فتصير كلّيّةً، وللوجود العينيّ فتصير شخصيّةً، وأنّهم كانوا يعبّرون عنها بالكلّيّ الطبيعيّ، أي طبيعة الشيء المعروضة للكلّيّة في الأذهان.

وتبيّن لنا أيضًا أنّ مصطلح الوجود بمعناه المصدريّ لم يكن شائع الاستعمال بينهم، بل المفهوم المشتقّ منه، أي الموجود، ويطلق على نفس الماهيّة، ولٰكن من حيث هي في الأعيان، لا من حيث هي هي، وبالتالي يكون مصطلح الوجود بمعنى الموجوديّة المصدريّة.

أمّا بين العرفاء من الصوفيّة، فمصطلح الوجود كان هو الشائع بينهم، ويشيرون به إلى الحقيقة الواجبيّة الأصيلة الوجود، والمتفرّدة بدار الوجود.

الثاني: قد تبيّن لنا بالأدلّة المختلفة، والاستعراض المباشر لمقالات الفلاسفة السابقين من المشّائين والإشراقيّين، وكذٰلك المتكلّمين - حتّى الملّا صدرا في أوّل أمره - أنّهم كانوا يقولون بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود في عالم الإمكان، وأنّه كان أمرًا مسلّمًا عندهم؛ ولذٰلك لم يتكلّفوا عناء الاستدلال عليه.

أمّا القول بأصالة الوجود، فلم يذهب إليه أحدٌ إلّا العرفاء من الصوفيّة، ولٰكن في الواقع كان نظرهم إلى أصالة الوجود الواجبيّ للباري تعالى؛ لانحصار الوجود فيه عندهم، وبالتالي يتبيّن لنا أنّ الملّا صدرا هو أوّل من أبدع القول في أصالة الوجود الإمكانيّ مطلقًا.

وفي ختام الباب أشرنا إلى وجود المسألة في الفلسفة الغربيّة الحديثة، وقلنا إنّه باستثناء قول هيجل وكانط الظاهر في اعتباريّة الوجود، فإنّ المسألة لا أثر لها في الفلسفة الغربيّة الحديثة؛ لإعراضها عن المنهج العقليّ البرهانيّ التجريديّ، وبالتالي إعراضها عن الفلسفة الميتافيزيقيّة.

أمّا ما يسمّى بالمذهب الوجوديّ الّذي أسّسه هيدجر، فهو مذهبٌ إنسانيٌّ أخلاقيٌّ، لا علاقة له أصلًا بهٰذه المسألة الفلسفيّة المحضة إلّا باشتراك الاسم.

الباب الثالث

تقريرات السيّد الداماد لأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود

مقدّمة الباب

بعد أن انتهينا في الباب الثاني من بيان الجذور التاريخيّة للمسألة، ومبادئها التصوّريّة، نشرع في هٰذا الباب في بيان تقرير السيّد الداماد، وإثباته لأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود بحسب ما نقلناه من كتبه المعتبرة كالأفق المبين، والتقديسات، والقبسات، وغيرها، مع شرحها والتعليق عليها، بعد ترتيبها في فصولٍ بنحوٍ منسجمٍ؛ وذٰلك من أجل أن يتبيّن لنا الأدلّة الّتي أقامها على أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، بالإضافة إلى مبانيه الخاصّة الّتي قرّرها بناءً على أصالة الماهيّة.

وهٰذه التقريرات من الأهمّيّة الكبيرة بمكانٍ؛ لأنّ الملّا صدرا وجميع أتباعه الّذين جاءوا من بعده، لم يتعرّضوا لمثل هٰذه التقريرات والاستدلالات في كتبهم، ممّا كان له الأثر الكبير في ظهور الإبهامات والإشكالات الكثيرة على أصالة الماهيّة.

وكما أشرت في مقدّمة البحث، أنّ أحدًا لم يكلّف نفسه عناء الرجوع إلى هٰذه التقريرات والأدلّة الّتي أقامها السيّد الداماد، والّتي ملأ بها كتبه ومقالاته، واكتفوا بما أورده الملّا صدرا في كتبه عن المسألة.

ونحن نقصد من نقل هٰذه التقريرات والأدلّة للسيّد الداماد، أن ينفتح باب البحث العلميّ الموضوعيّ حول هٰذه المسألة المصيريّة، من دون الانحياز لطرفٍ دون آخر؛ من أجل الوصول إلى الحقيقة الواقعيّة الّتي ينشدها طالب العلم والتحقيق.

وقد استعرضنا في فصول هٰذا الباب نظريّات السيّد الداماد في كيفيّة انتزاع مفهوم

الوجود من الماهيّة، وكيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود، وسائر الصفات الأخرى الذاتيّة والعرضيّة، وتقدّم الماهيّة على الوجود في مراتب نفس الأمر، ومطالب هل البسيطة والمركّبة في الممكن والواجب، وكذٰلك قاعدة الفرعيّة وأنحاء التشخّص للماهيّة، ومبحث كيفيّة تعلّق الجعل بالماهيّة، بالإضافة إلى استدلاله التفصيليّ في إبطال أصالة الوجود.

والجدير بالذكر أنّ السيّد الداماد لم يقم دليلًا مباشرًا على أصالة الماهيّة، ولٰكنّه أبطل أصالة الوجود في رسالةٍ مستقلّةٍ، فلزم منه ثبوت أصالة الماهيّة لامتناع اعتباريّتهما معًا.

ذٰلك لأنّه كان يرى - كسائر الحكماء السابقين - أنّ أصالة الماهيّة وتحقّقها في الأعيان أمرٌ بدهيٌّ، كما هو ظاهرٌ من مباحث الكلّيّ الطبيعيّ الّتي تعرّضنا لها في مقالات الفلاسفة السابقين؛ لأنّ إنكار وجودها العينيّ كان يلازم السفسطة عندهم، وسقوط اعتبار المعرفة العقليّة البرهانيّة، كما أشار إلى ذٰلك ابن رشدٍ وغيره من الفلاسفة والمتكلّمين.

ولذٰلك فقد كان السيّد الداماد في صدد تقرير لوازم القول بأصالة الماهيّة من القواعد المنطقيّة والفلسفيّة المختلفة الّتي أشرنا إليها؛ ليرفع عنها أيّ إبهامٍ عقليٍّ، أو إشكالٍ منطقيٍّ.

الفصل الأوّل

كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود من الماهيّة الأصيلة

إنّ مفهوم الوجود بمعناه المصدري عند السيّد الداماد، هو نفس المعنى المعروف والمستعمل عند سائر جمهور الفلاسفة -كما بينا ذٰلك من قبل - ألا وهو موجوديّة الماهيّة في الأعيان، ولٰكنّه يشير في هٰذا الفصل إلى كيفيّة انتزاع هٰذا المفهوم من الماهيّة المتأصّلة في الأعيان بنحوٍ تفصيليٍّ كما سننقل عنه من كتبه المختلفة.

- قال في الصراط المستقيم[1]:

«**الوجود ليس إلّا نفس الموجوديّة الّتي ينتزعها العقل من الماهيّات، ونفس تحقّقها المصدريّ، ولا يثبت له فردٌ يقوم بالماهيّة سوى الحصص المعيّنة بالإضافة أو بالوصف، كالوجود الّذي لا سبب له، والوجود المطلق ليس له خصوصيّةٌ إلّا الإضافة إلى ما ينتزع هو منه، ولا يتخصّص إلّا بتلك لا قبلها، وهٰذا متكرّرٌ في كلام الشيخ الرئيس أبي عليٍّ وأترابه وتلامذته ومن في طبقتهم**».

أي أنّ الوجود ليس له مصداقٌ بالذات في الأعيان، وهو الفرد وراء الحصّة الذهنيّة الّتي يتخصّص بها المعنى العامّ للوجود، إمّا بالإضافة كوجود الإنسان أو بالوصف كقولنا: وجودٌ واجبٌ.

- وقال في الأفق المبين[2]:

---

(1) الصراط المستقيم، ص 358.

(2) الأفق المبين، ص 4.

«عسيت أن أثبتك على التفطّن أنّ ليس الوجود حقيقته إلّا نفس الموجوديّة بالمعنى المصدريّ، أي صيرورة نفس الماهيّة في ظرفٍ ما، لا معنى ينضمّ إلى الماهيّة، أو ينتزع منها فيجعل مناطًا لصحّة انتزاع الموجوديّة وحمل مفهوم الوجود. فلعلّه المتحقّق أنّه ليس في ظرف الوجود إلّا نفس الماهيّة، ثمّ العقل بضربٍ من التحليل، ينتزع منها معنى الموجوديّة والصيرورة المصدريّة، ويصفها بها ويحملها عليها، على أنّ مصداق الحمل هو نفس الماهيّة بحسب ذٰلك الظرف، لا أمرٌ زائدٌ يقوم بها فيصحّح الحمل. فإن أوهم أنّ الأمر إذن قد أشبه حمل الذاتيّات، حيث إنّ مصداق الحمل ومطابق الحكم هناك ليس إلّا نفس ذات الموضوع، والوجود من العرضيّات اللاحقة، قيل ينفصل عن ذٰلك بأنّ ذات الموضوع هناك بنفسها، تستقلّ بمصداقيّة الحمل مع عزل النظر عن أيّة حقيقةٍ كانت غيرها، وأمّا حمل الموجود فمصداقه نفس ذات الموضوع، ولٰكن لا من حيث هي، بل باعتبار جاعليّته العلّة لها».

يريد أن يبيّن أنّ الوجود ليس شيئًا منضمًّا إلى الماهيّة كالبياض للجسم، أو معنًى موجودًا في الأعيان مباينًا للماهيّة، وينتزع منها معنى الموجوديّة بالقياس إليه، كانتزاع الفوقيّة من السماء بعد قياسها إلى الأرض تحتها؛ بل نفس ذات الماهيّة هي منشأ انتزاع الموجوديّة، ولٰكن لا من حيث هي هي حتّى يصير الوجود من ذاتيّاتها، بل من حيث هي صادرةٌ ومجعولةٌ من الجاعل الّذي هو الباري تعالى.

وقال في التقديسات[1]:

«إنّ الوجود المطلق العامّ الفطريّ، ليس معناه إلّا التحقّق والكون المصدريّ، إنّما مطابقه نفس الذات المتقرّرة، لا قيام وصف ما بالذات قيامًا انضماميًّا أو انتزاعيًّا، يقوم بالذات أو ينتزع منها، فيصحّح انتزاع ذٰلك المعنى المصدريّ عنها، وحمل الموجود المشتقّ منه عليها.

---

(1) التقديسات، ص 119.

ومفاد قولنا: (الإنسان موجودٌ) مثلًا، أعني المحكيّ عنه بذٰلك العقد البسيط المشهوريّ، هو وقوع نفس ذات الإنسان في ظرفٍ ما، وإن افتيق إلى لحاظ مفهوم المحمول في الحكاية لضرورة طباع العقد وطباع الإدراك التصديقيّ، لا انضمام صفةٍ ما إلى ذاته في ظرف الأعيان مثلًا، كما في قولنا: (زيدٌ أبيض)، أو انتزاع معنًى ما عن الذات بحسب ذٰلك الظرف غير نفس المعنى المصدريّ، كما في قولنا: (السماء فوق الأرض)».

وهو يؤكّد على نفس المعنى السابق، بأنّ الوجود ليس له مصداقٌ ذاتيٌّ في الأعيان، وليس أيضًا يحكي عن نحو وجود الماهيّة في الأعيان كالفوقيّة للسماء مثلًا، بل هو نفس موجوديّة الماهيّة في الأعيان، الّذي هو أمرٌ اعتباريٌّ.

- وقال أيضًا في الأفق المبين[1]:

«وبالجملة الوجود المطلق معنًى مصدريٌّ لا يؤخذ من مبدأٍ للمحمول قائمٍ بالموضوع انضمامًا أو انتزاعًا، بل من نفس ذات الموضوع المجعولة له بجعل الفاعل إيّاها، ولا يتصوّر لذٰلك المعنى تحصّلٌ وتقوّمٌ إلّا بنفس الإضافة إلى موضوعه، لا قبل الإضافة».

وهو يشير إلى نفس المعنى السابق من عدم وجود مبدأٍ عينيٍّ لمفهوم الوجود يصحّح حمله وراء نفس الماهيّة، بل مبدأ انتزاعه هو نفس ذات الماهيّة بما هي مجعولةٌ من الفاعل، بالحيثيّة التعليليّة.

- وقال في القبسات[2]:

«فإذن الوجود في الأعيان هو نفس صيرورة الشيء في الأعيان، لا ما بالاتّصاف به يصير الشيء في الأعيان، وكذٰلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن،

---

(1) الأفق المبين، ص 6.

(2) القبسات، ص 37.

ووجود كلّ عرضٍ هو وجوده في موضوعه، ووجود الوجود هو وجود موضوعه، والشيء المعلول نفس ذاته وماهيّته مجعولةٌ للجاعل جعلًا بسيطًا، والوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل».

يشير إلى أنّ عروض الوجود للماهيّة إنّما هو في التصوّر لا الخارج، حتّى يكون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه كسائر الأعراض الخارجيّة، بل وجوده هو وجود منشأ انتزاعه، وهو ذات الماهيّة من حيث كونها مجعولةً جعلًا بسيطًا.

- وقال في الأفق المبين[1]:

«الوجود يباين سائر الأعراض، بأنّ كلّ عرضٍ فإن وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في موضوعه، وأمّا العرض الّذي هو الوجود فحقيقته هي نفس أنّ كذا في الأعيان أو الذهن، لا معنى به كذا في الأعيان أو في الذهن، فوجوده بعينه هو وجود موضوعه».

وهو نفس المعنى السابق، أي أنّ الوجود موجودٌ بالعرض بوجود منشأ انتزاعه.

- وقال في التقديسات[2]:

«فخصوصيّات الماهيّات المتقرّرة موصوفةٌ بصحّة انتزاع الوجود منها، لٰكنّها ملغاةٌ في مبدئيّة الانتزاع ومناطيّته، بل إنّما مناط مبدئيّة الانتزاع هو القدر المشترك بين كلّ الجائزات المتقرّرة، أعني حيثيّة صدورها من الجاعل القيّوم الواجب بالذات، وإسنادها إليه جلّ جنابه».

يريد بيان كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود المشترك من الماهيّات المتباينة الموصوفة بالوجود في الأعيان، وهي من حيثيّة انتسابها إلى الجاعل، وهي حيثيّةٌ تعليليّةٌ واحدةٌ مشتركةٌ تصحّح هٰذا الانتزاع، ولا مدخليّة لخصوصيّات الماهيّة في هٰذا الانتزاع.

---

(1) الأفق المبين، ص 4.

(2) التقديسات، ص 132.

وقال أيضًا في نفس الصفحة:

«فإذن خصوصيّات الماهيّات، إنّما لها المدخليّة في تخصيص طبيعة الوجود، وتخصّصها بالإضافة إليها، وليس لشيءٍ منها بحسب الخصوصيّة قسط مدخليّةٍ ما البتّة في منشئيّة الانتزاع ومناطيّته البتّة، فأيّ ماهيّةٍ لوحظت فإنّما منشأ انتزاع الوجود منها هو القيّوم الواجب بالذات، ومناط الانتزاع إسنادها إليه، والوجود المنتزع يتخصّص ويتحصّص بالإضافة إليها، فهٰذا شأن الوجود، وأمّا الإنسانيّة والحيوانيّة مثلًا، أعني المعاني المصدريّة للذاتيّات فليست على تلك الشاكلة، وكذٰلك الزوجيّة والفرديّة مثلًا، أعني لوازم الماهيّات، فمنشأ الانتزاع هناك خصوصيّات الماهيّة بما هي تلك الخصوصيّات فالمنتزع منه ومطابق الانتزاع فيها واحدٌ هو خصوصيّة الماهيّة، ولٰكن في الذاتيّات نفس الخصوصيّة بما هي هي، وفي اللوازم نفسها لا بما هي هي بل بما لها من العلّيّة والاقتضاء».

يشير إلى نفس المعنى السابق، ولٰكن يفرّق هنا بين مفهوم الوجود الّذي هو من المعاني المصدريّة العرضيّة، والّتي تحتاج في حملها على الماهيّة إلى حيثيّةٍ تعليليّةٍ، وبين المعاني المصدريّة الذاتيّة الاعتباريّة كالإنسانيّة والّتي لا تحتاج في حملها إلى هٰذه الحيثيّة التعليليّة، بل هي ثابتةٌ للماهيّة بالحيثيّة الإطلاقيّة، أي من حيث هي هي، ولخصوصيّات الماهيّات مدخليّةٌ في انتزاعها، وهي إمّا منتزعةٌ من الذاتيّات المقوّمة للماهيّة كالإنسانيّة والحيوانيّة، أو منتزعةٌ من المعاني اللازمة للماهيّة من حيث اقتضاؤها الذاتيّ كالزوجيّة والفرديّة.

- وقال في الأفق المبين[1]:

«فإذا قلنا كذا موجودٌ، فلسنا نعني أنّ الوجود معنًى خارجٌ، فإنّ كون الوجود

---

(1) الأفق المبين، ص 5.

معنًى خارجًا عن الماهيّات، إنّما يعرف ببرهان حيث تكون ماهيّةٌ ووجودٌ كالإنسان الموجود، ولٰكنّا إنّما نعني به مجرّد أنّ كذا في الأعيان أو في الذهن، وهٰذا على ضربين، منه ما يكون في الأعيان أو في النفس بوجودٍ ينتزع منه، ومنه ما لا يكون كذٰلك، بل إنّما يكون في الأعيان بنفس ذاته، فالوجود الّذي هو الكون في الأعيان، ويصدق بأنّه في الأعيان ليس يحتاج في أن يكون في الأعيان إلى كون في الأعيان يقترن به أو ينتزع منه، فإنّ ما به صيرورة كلّ شيءٍ في الأعيان هو أولى بأن يكون بذاته في الأعيان، وفرقٌ بيّنٌ لذاته في الأعيان، وبين بذاته في الأعيان، فإنّ ما يكون لذاته في الأعيان يصحّ أن يكون له سببٌ، وما يكون بذاته لا يكون له سببٌ».

يريد هنا أن يفرّق بين انتزاع الوجود من الماهيّات، ومن الباري الواجب بالذات، بمعنى أنّ الوجود في الماهيّات هو وجود شيءٍ، وفي الواجب بالذات بمعنى وجود نفسه، وأنّ المعنى الثاني قد ثبت بالبرهان وهو برهان الإمكان، ولا يستلزم ذٰلك الاشتراك اللفظيّ بينهما؛ لأنّ الوجود هو الكون في الأعيان، وهو أعمّ من كون شيءٍ كما في الممكنات، أو كون نفسه كما في الواجب بالذات.

فالحاصل من هٰذا الفصل أنّ مفهوم الوجود في الممكنات عند السيّد الداماد هو موجوديّة الماهيّات كما هو عند سائر الفلاسفة، وأنّه ينتزع من نفس الماهيّة، لٰكن لا من حيث هي هي، بل من حيث هي متقرّرةٌ أو مجعولةٌ بالجعل البسيط، أي بالحيثيّة التعليليّة.

أمّا مفهوم الوجود في الباري تعالى، فبمعنى موجوديّة نفسه، فهو الموجود بذاته والماهيّات موجودةٌ به تعالى، أي لذاتها، وأنّه لا مدخلية لخصوصيّات الماهيّات المتباينة في انتزاع هٰذا المفهوم المشترك، بل منشأ انتزاعه هو إسنادها جميعًا إلى جاعلها وهو الباري تعالى.

الفصل الثاني

تقدّم الماهيّة على الوجود في نفس الأمر

في هٰذا الفصل سنبيّن كيف بيّن لنا السيّد الداماد، كيفيّة تقدّم ذات الماهيّة على وجودها في الواقع ونفس الأمر، بحسب المرتبة العقليّة لا العينيّة، وأنّ مرتبة التقرّر والفعليّة لذات الماهيّة، وهي مرتبةٌ تجوهرها وتقوّمها في نفسها، متقدّمةٌ على مرتبة وجودها، وإن اتّحدا في ظرف الوجود.

وهٰذا هو منشأ القول بأصالة الماهيّة، إذ اعتبرها السيّد الداماد هي الأصل في ظرف واقعيّة الشيء، وكما أشار إلى ذٰلك ابن سينا في الشفاء[1].

قال السيّد الداماد في الأفق المبين[2]:

«وإذا دريت أنّ حقيقته (أي الوجود) أنّ موضوعه في الأعيان لا غير، فاعلمن أنّ مرتبة ذات موضوعه في العين أو في الذهن، أصطلح على التعبير عنها بفعليّة الماهيّة، ووضع لها اسمٌ هو تقرّر الذات، وحيثيّة هٰذا المفهوم المصدريّ المنتزع تسمّى بالوجود، ويعبر عنها بالموجوديّة، فإنّ تقرّر الماهيّة وفعليّتها - وإن لم تنسلخ عن اقتران الوجود إلّا في اعتبار العقل - إلّا أنّها مستتبعةٌ للموجوديّة، والموجوديّة مسبوقةٌ بها، وفعليّة تقرّر الماهيّة بجعل الجاعل معيار انتزاع الموجوديّة بالفعل، ومناط صدق حمل الموجود».

---

(1) الشفاء، ص 34.

(2) الأفق المبين، ص 6.

أي أنّ مرتبة التقرّر الماهويّ، تعني مرتبة التجوهر والتذوّت الماهويّ الّتي يعبّر عنها بمرتبة الفعليّة، هي متقدّمةٌ على وجودها بمعنى صيرورتها في الأعيان، فالماهيّة صارت في نفسها أوّلًا فوجدت ثانيًا؛ لأنّ أوّل مرتبةٍ تتقرّر في ظرف واقعيّة الشيء هو ذاته ثمّ تلحقها سائر الصفات.

وقال في القبسات[1]:

«إنّ مرتبة التقرّر والفعليّة متقدّمةٌ على مرتبة الوجود بمفهومه المصدريّ الّذي لا يتكثّر إلّا بتكثّر الموضوعات، ولا يتصوّر له فردٌ سوى الحصّة، ولا يتخصّص إلّا بالإضافة لا قبلها. فالصحيح صار الإنسان فوجد، لست أقول صار الإنسان إنسانًا، فصار موجودًا على سبيل الصيرورة الائتلافيّة المستدعية بمفهومها صائرًا ومصيّرًا إليه، بل أقول صار الإنسان، على شاكلة الصيرورة البسيطة، غير المستدعية بحسب المفهوم إلّا صائرًا فقط، أي بتجوهر جوهر ذاته وتقرّر سنخ حقيقته فوجد، أي انتزعت عنه الموجوديّة المصدريّة».

وهو يشير إلى نفس المعنى وبيان أنّ جعل الماهيّة هو جعلٌ بسيطٌ، يترتّب عليه وجودها في الأعيان وصحّة انتزاع الموجوديّة منها.

وقال أيضًا في القبسات[2]:

«إنّ فريقًا من المتكلّفين لما لا يعنيهم، أعني المعتزلة، تزيغ أبصار عقولهم، فيخالفون حزب الحقيقة، فيحسبون الذات المتقرّرة في الأعيان منسلخةً من الوجود، ويسمّون تقرّرها ثبوتًا. وكلامهم أخسّ من أن يستحقّ تضييع الوقت بإبطاله، فالوجود مرادفٌ للثبوت المصدريّ، والثبوت من غير وجودٍ في الأعيان لا

---

(1) القبسات، ص 51.

(2) القبسات، ص 38.

يصحّ إلّا بالانطباع في ذهنٍ ما من الأذهان، وهو الوجود الذهنيّ».

يريد بيان عدم انفكاك الماهيّة عن الوجود في ظرف الأعيان كما توهّم المعتزلة، بل الانفكاك في المرتبة العقليّة بحسب ظرف التقرّر الماهويّ لا الثبوت.

وقال في التقديسات[1]:

«فمفهوم الوجود المصدريّ زائدٌ على جملة الحقائق والماهيّات، لٰكنّ الأوّل الحقّ الواجب بالذات مبدأ الانتزاع ومصداق الحمل، وأمّا الماهيّات الثواني، أعني جملة الجائزات، فمن حيث هي من تلقاء الجاعل، لا من حيث الذات بما هي هي، وكون المعنى المصدريّ الانتزاعيّ بعد مرتبة الذات، ليس يصادم صدق الحمل وتحقّق الحكم بمفهوم المحمول بحسب تلك المرتبة، أليست الإنسانيّة والحيوانيّة المصدريّتان متأخّرتين عن نفس ذات الإنسان والحيوان، ومفهوم المحمول أعني الإنسان والحيوان منحفظٌ في مرتبة الماهيّة من حيث هي هي، إذ العقل يقضي أنّ الإنسانيّة أو الحيوانيّة المنتزعة أخيرًا ليست مطابقها وما تنتزع هي منه بالذات إلّا نفس الماهيّة من حيث هي».

يعني أنّ مفهوم الوجود مع كونه عارضًا على الماهيّة متأخّرًا عن مرتبة ذاتها لا ينافي كون حمل الوجود عليها لذاتها، وإن لم تكن بذاتها؛ لأنّ الاحتياج إلى الحيثيّة التعليليّة لا يستلزم الاحتياج إلى الحيثيّة التقييديّة.

وقال في الأفق المبين[2]:

«إنّ سبق الماهيّة على الوجود سبقٌ بالماهيّة، وما به السبق فيه تقرّر الماهيّة لا سبقٌ بالطبع أو بالعلّيّة، وما به السبق فيهما الوجود أو عارضه أي الوجوب، فليس

---

(1) التقديسات، ص 130.

(2) الأفق المبين، ص 15.

للماهيّة مرتبة وجودٍ يتصوّر بحسبها سلب الخلط بالوجود، وإنّما لها مرتبةٌ فعليّةٌ وتقرّرٌ ليست هي هي بعينها مرتبة انتزاع الوجود، أي الموجوديّة المصدريّة، بل إنّما هي مستتبعتها وغير منسلخةٌ عن اقترانها مطلقًا».

يشير إلى أنّ التقدّم بالماهيّة الّذي هو من مبدعاته، ومن مصاديقه تقدّم الماهيّة على وجودها بالتجوهر، فالمتقدّم هي الماهيّة من حيث هي، والمتأخّر هي الماهيّة من حيث هي في الأعيان.

وقال في الأفق المبين[1]:

«وكأن من آمن بالجعل البسيط، قد أذهل نفسه عن التثليث ثقةً بعدم انفصال الوجود عن التقرّر إلّا في اعتبار العقل، فمهما تحقّق الوجود ثبت التقرّر، ولٰكن المرتبتين مختلفتان، وللشيء بحسب كلٍّ منهما لواحق وأحكامٌ، فالإهمال مغلّطٌ في المعايير العلميّة والاعتبارات التصوّريّة والإذعانيّة، والاقتناصات الحدّيّة والبرهانيّة».

ويعني بنفي التثليث هنا، هو الفاعل والقابل والمقبول، كالمحرّك، والحركة، والمتحرّك، حيث ليس هنا في الجعل البسيط إلّا الجاعل والمجعول لا غير، وهو هنا مع تصريحه باتّحاد الماهيّة والوجود في ظرف التحقّق، إلّا أنّه يؤكّد على تقدّمها عليه في المرتبة العقليّة نفس الأمريّة، وإنّه يجب مراعاة هٰذا الانفكاك، وإلّا اختلطت الحدود والبراهين، وعرضت المغالطات؛ لاختلاط موضوعات الأحكام؛ ولذٰلك يقولون لولا الحيثيّات لبطلت الحكمة.

ويؤكّد السيّد الداماد على مسألة تقدّم الماهيّة في نفس الأمر، ويعرّض بشدّةٍ بالقائلين بتقدّم الوجود على الماهيّة كما هو قول القائلين بأصالة الوجود فيقول في القبسات[2]:

---

(1) المصدر السابق، ص 18.

(2) القبسات، ص 53.

«وفي المقلّدين من ينتكس ويسير على عكس سير المحصّلين، فيقدّم مرتبة الوجود على مرتبة الفعليّة، ولا يبالي بتقديم العارض على المعروض فيقول وجد فصار إنسانًا، ويسنده إلى خاتم المحقّقين في شرح الإشارات وفي مصارع المصارع، ويتحامل طبيعةً مبهمةً مشتركةً بين الجنسين الأقصيين الجوهر والعرض تتعيّن بالجوهريّة أو العرضيّة، لخصوصيّة أحد الوجودين. ونحن في عنفوان العمر وغلواء الشباب قد أوضحنا سبيل إبطاله، وأصبنا محز القول فيه في الحواشي والمعلّقات، أمّا الآن فالوقت أعزّ من ذٰلك».

الفصل الثالث

قاعدة الفرعيّة واتّصاف الماهيّة الأصيلة بالوجود وسائر الصفات

إنّ قاعدة الفرعيّة من القواعد الفلسفيّة المشهورة، وهي جاريةٌ في مطلق القضايا الحمليّة البسيطة منها والمركّبة، وهو أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، ولٰكن السيّد الداماد قام بتعديل هٰذه القاعدة المشهورة بناءً على نظريّته في أصالة الماهيّة، بنحوٍ أعلى وأدقّ من النظر المشهور.

وذٰلك لأنّ مرتبة التقرّر الماهويّ متقدّمةٌ عنده على مرتبة الثبوت لها؛ فلذٰلك قال: إنّ ثبوت شيء لشيءٍ فرع تقرّر ذات المثبت له، أي متوقّفٌ عليه ومتأخّرٌ عنه، ثمّ قال: ومستلزمٌ لثبوته، سواءٌ كان الثبوت للموضوع مع العروض كعروض الوجود أو قبل العروض كعروض لوازم الماهيّة الاقتضائيّة أو عوارض الوجود، مع اختلافٍ دقيقٍ بينهما سوف نشير إليه أثناء التعليق على عبارته.

قال في الأفق المبين[1]:

«ثبوت شيءٍ لشيءٍ على الإطلاق فرع تقرّر ذات المثبت له ومستلزم ثبوته، وأمّا بالنظر إلى خصوصيّة الحاشية، فربّما أيضًا يكون على هٰذه الشاكلة، أي على الفرعيّة بالقياس إلى تقرّر المثبت له، والاستلزام بالقياس إلى ثبوته، كما في ثبوت الوجود

---

(1) الأفق المبين، ص 18.

للماهيّة. فقد استبان لك أنّ ظرف عروض الوجود في ظرف الخلط والتعرية هو بعينه، وإنّما ذٰلك على قاعدة الاستلزام بالنظر إلى الثبوت، فإنّ الثبوت في ذٰلك الظرف لا يتقدّم على نفسه، ولٰكن يتأخّر عن تقرّر الماهيّة فيه، وكذٰلك القول في لوازم الماهيّات بناءً على الحقّ من إسنادها إلى نفس الماهيّة، فثبوتها للماهيّة مترتّبٌ على فعليّة الماهيّة ومستلزمٌ لثبوتها، لا متوقّفٌ عليه، فإنّ الوجود - وإن كان أوّل ما يلحق بالماهيّة وينتزع منها - ولٰكن ليس ذٰلك بحسب ما يستدعيه ثبوت اللازم للماهيّة، بل كانت الماهيّة المتقرّرة في نفسها بحيث أن كان أوّل ما يتبعها وينتزع منها الموجوديّة، وإنّما استدعاء ثبوت اللازم للماهيّة أن تكون مقترنةً بوجودها ومسبوقًا بفعليّتها لا غير، واستدعاء طبيعة الملزوم أن تكون مخلوطةً بالوجود في مرتبة اقتضائها لذٰلك اللازم؛ ولذٰلك امتنع أن يكون الوجود من لوازم الماهيّة».

يعني أنّ لوازم الماهيّة الاقتضائيّة كالزوجيّة للأربعة، ليست مشروطةً بوجود الماهيّة وإلّا لصارت من لوازم الوجود؛ ولذٰلك فثبوتها للماهيّة ليس فرع ثبوت الماهيّة، بل فرع تقرّرها ومستلزمةٌ لوجودها؛ لأنّ اقتضاء الماهيّة لها إنّما هو في ظرف وجودها، وان لم يكن بشرط وجودها؛ وذٰلك لاستلزام الاقتضاء العلّيّة، والّذي هو التوقّف الوجوديّ، فالوجود حيثيّةٌ ظرفيّةٌ للوازم الماهيّة، وإن لم يكن حيثيّةً تعليليّةً.

وقال أيضًا في التقديسات[1]:

«ثمّ الأمر في العقد الهلّيّ البسيط الحقيقيّ، كما في قولنا (الإنسان متقرّرٌ)، أعلى درجةً من ذٰلك أيضًا؛ إذ الممكن عنه هناك (في الهلّيّة البسيطة المشهوريّة) هو نفس تجوهر الماهيّة كالإنسان، أي أنّه من الماهيّات المتجوهرة التحقيقيّة وفي مرتبة الواقع في مطلب ما الحقيقيّة، لا من الماهيّات المفروضة التقديريّة المستحقّة لمطلب ما

---

(1) التقديسات، ص 119.

الشارحة للاسم فقط، ولا يلتفت لفت مفهوم التقرّر والتجوهر والوقوع المصدريّ بوجهٍ أصلًا، وإن كان التفتيش يخرج أنّ ذٰلك هو صيور الأمر أخيرًا على الإطلاق».

أي أنّ قولنا الإنسان متقرّرٌ، هو الهلّيّة البسيطة الحقيقيّة الّتي يكون موضوعها الإنسان من حيث هو هو لا بشرط التقرّر أو بالوجود، وإن كان في ظرف التقرّر والوجود، وإلّا ما ارتسم في الأذهان، ولٰكن لا يلتفت إلى هاتين الحيثيتين، بل هو الإنسان الواقع في جواب ما الشارحة الاسميّة، ومفاد الحمل هو تقرّر الإنسان في نفسه، أمّا قولنا: الإنسان موجودٌ، فهو من العقد البسيط المشهوريّ، وموضوعه الإنسان المتقرّر وبشرط التقرّر، ومفادها ثبوت الإنسان.

والحاصل في هٰذا الفصل أنّ السيّد الداماد قد استعرض بدقّةٍ وعمقٍ، وبنحوٍ لم يسبق له نظيرٌ، مراتب اتّصاف الماهيّة بسائر الصفات الذاتيّة والعرضيّة في الواقع ونفس الأمر، ويمكن تلخيصها في ستّ مراتب واقعيّةٍ:

- الأولى: مرتبة ما الشارحة، إذ تتّصف فيها الماهيّة بصفاتها الذاتيّة المقوّمة لها دون لحاظ أيّ شيءٍ سوى المعنى في نفسه، ولٰكن في ظرف التقرّر التقديريّ كقولنا "الإنسان حيوانٌ ناطقٌ"، وتلزمها إمكان التقرّر بعد لحاظ سلب مفهومي التقرّر وعدمه عن مرتبة الذات المفروضة.

- الثانية: مرتبة التقرّر الماهويّ، وهو مطلب هل البسيطة الحقيقيّة، فنلاحظ الماهيّة، في ظرف التقرّر التقديريّ، ولٰكن من حيث هي مستندةٌ إلى الجاعل فنقول "الإنسان متقرّرٌ".

- الثالثة: مرتبة ما الحقيقيّة، وهنا نلاحظ الماهيّة في ظرف التقرّر الفعليّ، فنحمل عليها ذاتيّاتها المقوّمة لها بعد تقرّرها كقولنا: الإنسان حيوانٌ ناطقٌ، وتلزم هٰذه المرتبة

بهذا الاعتبار إمكان الوجود بعد سلب مفهوم الوجود والعدم عن ذاتها المتقرّرة بالفعل.

- الرابعة: مرتبة الوجود، وهو مطلب هل البسيطة المشهوريّة، فنلاحظ الماهيّة في ظرف التقرّر الفعليّ، من حيث هي مستندةٌ إلى الجاعل، فنحمل عليها الوجود، مثل الإنسان موجودٌ.

- الخامسة: مرتبة عروض لوازم الماهيّة الاقتضائيّة، إذ نلاحظ الماهيّة في ظرف الوجود، ولٰكن من حيث اقتضائها للوازمها.

- السادس مرتبة عروض لوازم الوجود، إذ نلاحظ الماهيّة بشرط الوجود.

الفصل الرابع

بحثٌ حول مطلب ما هو، وهل البسيطة في الممكن والواجب

بعد أن فرغنا من بيان مراتب اتّصاف الماهيّة في الفصل السابق، نتعرّض إلى المقارنة بين مطلب ما، وهل البسيطة في الممكن والواجب بناءً على أصالة الماهيّة عند السيّد الداماد.

قال في الأفق المبين[1]:

«مطلب هل على أقسامٍ ثلاثةٍ: هل الشيء، وهل الشيء موجودٌ على الأطلاق، هل الشيء موجودٌ على صفة، ويشبه أنّ أحقّ ما يسمّى بالهلّيّة البسيطة هو الأوّل».

يشير إلى أنّ الهلّيّة البسيطة الحقيقيّة، إنّما هي لمرتبة التقرّر الماهويّ، أي تجوهر الشيء في نفسه بناءً على أصالة الماهيّة ومجعوليتها بالذات، لا مرتبة الوجود الاعتباريّ.

وقال في القبسات[2]:

«فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها (مرتبة التقرّر والفعليّة)، والمطلب الّذي بأزائها (هل البسيطة الحقيقيّ)، أعني هل الشيء، ومرتبة الموجوديّة المصدريّة المنتزعة منها يقال لها (مرتبة الوجود)، وللمطلب الّذي بإزائها (هل البسيط

---

(1) الأفق المبين، ص 17.

(2) القبسات، ص 37.

المشهوريّ)، أعني هل الشيء موجودٌ على الإطلاق، وصيور هٰذين المطلبين بآخره واحدٌ بحسب المحكي عنه».

وهو تأكيدٌ للمعنى السابق، وبيانٌ إلى أنّ التفاوت بينهما إنّما هو بحسب المرتبة العقليّة لا الظرف العينيّ.

وقال في التقديسات[1]:

«فأمّا الحقيقة الحقّة الوجوبيّة، فإذ هي بنفسها متقرّرةٌ، فلا محالة بنفسها مبدأً لانتزاع الوجود، ووجوب التقرّر المصدريين، ومصداقٌ لحمل الموجود وواجب التقرّر والوجود بالضرورة المطلقة الأزليّة السرمديّة، لا بحيثيّة تقييديّة ولا بحيثيّة تعليليّة، ولا بتقييد حكم العقد بما دام الوجود. والتقرّر والوجود هنا واحد، وكذٰلك الوجود والوجوب واحد، فوجوب الوجود شرح اسم الحقيقة الحقّة، ومعناه المفهوم، وأخصّ لوازم الحقيقة عند العقل».

لأنّ واجب الوجود لا ماهيّة له، وماهيّته عين وجوده، فهنا تتّحد مرتبة التقرّر والوجود، ويكون بذاته منشأ انتزاع مفهوم الوجود، ويتّحد مطلبا هل البسيطة الحقيقيّة والمشهورة، هٰذا بالإضافة إلى أنّه ليس له حقيقة معقولة في الأذهان؛ لأنّه لا ماهيّة له، وإنّما يستعاض عنها بمفهوم واجب الوجود الّذي هو شرح اسم هٰذه الحقيقة، وأخصّ لوازمها العقليّة، الّتي دلّ عليها البرهان.

قال في التقديسات[2]:

«فالماهيّة من حيث نفسها وبحسب طباع الجواز ليست إلّا تقديريّةً تخمينيّةً بحسب

---

(1) التقديسات، ص 119.

(2) التقديسات، ص 120.

الفرض، وإنّما تستحقّ بذٰلك مطلب "ما الشارحة للاسم"، ومن جهة الاستناد إلى الجاعل تحقيقيّة بالفعل مستحقّة الوقوع في مطلب "ما الحقيقيّة"، والجواب الحقّ في الذاتيّات في الأول بحسب التقدير، وفي الثاني بحسب التحقيق، فلذٰلك ينقلب ذاك بعينه إلى ذا، مهما استوقن التقرّر، وأمّا الحقيقيّة الحقّة القيوميّة الوجوبيّة، فإنّ مرتبة "ما الشارحة" لها هي بعينها مرتبة "ما الحقيقيّة:، فالمطلبان بالقياس إلى ذٰلك الجناب واحدٌ، والمسؤول يضطرّه الأمر إلى أن يجيب باللوازم والعرضيّات على سبيل التوسع... وكذٰلك "مرتبة هل" هناك، هي بعينها مرتبة "مطلب ما"، وبالعكس، كما أنّ مرتبة "هل البسيط الحقيقي" هي بعينها مرتبة مطلب "هل البسيطة المشهوريّ"، فإذن قد استبان أنّ تكثر المطالب إنّما هو في الماهيّات الجائزة، فأمّا في الحقيقة الحقّة فقاطبتها واحدٌ».

أي أنّه في الممكنات تكون مرتبة ما الشارحة متقدّمةً على ما الحقيقيّة المتقدّمة على هل البسيطة المشهوريّة، وفي الواجب الوجود بذاته، تكون كلّها واحدٌ، وفي مرتبةٍ واحدةٍ وهي مرتبة الذات الواجبيّة.

وقال في التقديسات[1]:

«إنّ مطابق الوجود في ظرفٍ ما، هو نفس حيثيّة الذات المتقرّرة في ذٰلك الظرف، فإذا كانت الماهيّة متقرّرةً في الأعيان، لا بحيثيّة ما وراء نفسها مطلقًا، كانت لا محالة هي بنفسها مطابق الوجود العينيّ، فلم تكن نسبة الوجود إليها نسبة العوارض واللواحق، أيسوغ أن تكون حيثيّة الماهيّة بما هي هي مطابق شيءٍ ما من العوارض واللواحق، وقد كان بزغ لك أنّه ليس يصحّ هنا ذاتيّ للماهيّة داخل فيها، فإذن الوجود هناك هو بعينه نفس الماهيّة، ومفاده هو تحقّق نفسه لا تحقّق شيء، وأيضًا إن وجوب

(1) المصدر السابق، ص 129.

التقرّر والوجود بالذات هو تصحّح الحقيقة وتأكّدها وهو ينبوع كلّ حقيقة، ومبدأ كلّ وجود، فكيف لا يكون هو بنفسه حقيقة غير لاحقة بماهيّته، ولا متعلّقة بحقيقة أخرى».

يريد أن يبيّن هنا الفرق بين ماهيّة الممكن والواجب في حمل مفهوم الوجود عليهما، فهو يحمل على الواجب بالحيثيّة الإطلاقيّة وعلى الممكن بالحيثيّة التعليليّة.

وقال في التقديسات[1]:

«لعلّ بين نسبة الإنسانيّة إلى ذات الإنسان، ونسبة الموجوديّة إلى الموجود الحقّ مع ما دريت من الاتّفاق بوجه، اختلافًا مستبينًا من وجوه أخر وفرقانًا مبينًا.

أليست ذات الإنسان يكتنهها العقل ويجدها مرتسمة في النفس فينتزع منها الإنسانيّة، والموجود الحقّ يمتنع أن يحده ذهنٌ أو يناله عقلٌ، ولو من الفاسدات العاليات (أي العقول)، بل إنّما العقل يدرك مفهوم الوجود ثمّ الفحص والبرهان يشهدان على شدّة الوله والدهش، أنّ له مبدأً ومطابقًا لا يتمثّل في القوى العاقلة... فهناك يعقل المعنى الانتزاعيّ فيعرف أنّ له منتزعًا منه بالذات، وفي الإنسان يعقل المنتزع منه ثمّ ينتزع المعنى».

هنا يريد أن يفرّق بين كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود من الممكن والواجب، فالممكن ترتسم ماهيّته في الذهن أوّلًا فينتزع منها العقل مفهوم الوجود بعد نسبتها إلى جاعلها، وليس الأمر في الواجب تعالى كذٰلك؛ لامتناع تصوّر ماهيّته؛ لأنّها عين وجوده في الأعيان، بل بعد انتزاع مفهوم الوجود من ماهيّة الممكن وكونه عارضًا على ماهيّته، فيدرك العقل بالبرهان بعد ذٰلك وجود موجود يكون وجوده عين ذاته، وهو مطابق بذاته لهٰذا المفهوم بلا أيّ حيثيّةٍ تعليليّةٍ أو تقييديّةٍ.

---

(1) المصدر السابق، ص 131.

الفصل الخامس

الجعل البسيط للماهيّة

في هٰذا الفصل، نشير إلى ما ذهب إليه السيّد الداماد من إثبات مجعوليّة الماهيّة بالجعل البسيط بناءً على أصالتها، وهما متلازمان؛ لأنّ الأمر الاعتباريّ لا يتعلّق به الجعل بالذات، ولأنّ الماهيّة في ذاتها مستوية النسبة إلى التقرّر واللاتقرّر، وإلى الوجود والعدم، فلا يمكن أن يكون تقرّرها ووجودها إلّا بالغير، ولٰكن تتقرّر أوّلًا في ذاتها بجعل الجاعل، فيلحقها الوجود ثانيًا بالاستتباع، لا بجعل جديد ولا باقتضائها الذاتيّ، وهٰذا هو معنى الجعل البسيط.

فالجاعل أفاض نفس الماهيّة فلزمها الوجود العينيّ بإثارة الذاتيّة من العينيّة والتشخص ومنشئيّة الآثار، وذٰلك بتبع وجود الجاعل الأصيل.

قال في الأفق المبين[1]:

«الجعل إمّا بسيط وهو جعل الشيء، وأثره التابع له نفس ذٰلك الشيء، ويتقدّس عن تعلّق شيء بشيء، ولا يكون بحسبه إلّا مجعول فقط، يبدعه الجاعل ويفيض نفسه، ويعبّر عن تلك المرتبة المجعولة بتقرّر الذات وقوام الماهيّة وفعليتها».

وهو إشارة إلى الجعل البسيط للماهيّة بناءً على أصالتها.

---

(1) الأفق المبين، ص 6.

وقال أيضًا [1]:

«لعلّ الحقّ لا يتعدّى مجعوليّة الماهيّات بالجعل البسيط كما في القرآن العزيز من قوله: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾، على معنى أنّ أثر الجاعل وما يفيضه ويبدعه أوّلًا وبالذات هو نفس الماهيّة، ثمّ تستتبع ذٰلك جعلًا مؤلّفًا للموجوديّة مفاده خلط الوجود والماهيّة، وصدق الحمل في قولنا (الإنسان موجودٌ)، ولٰكن لا باستئناف إفاضة من الجاعل أو باقتضاء من الماهيّة الفائضة، بل بنفس استيجاب ذٰلك الجعل المتقدّس البسيط على سبيل الاستلزام والاستتباع. ألست قد سبق إلى فطانتك أنّ الوجود حقيقته صيرورة الماهيّة، وأنّ نفس قوام الماهيّة مصحّح حمل الوجود ومصداقه، فاحدس أنّها إذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل، وصدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها، خرجت عن حدود بقعة الإمكان وهو باطلٌ، فإذن هي فاقرةٌ إلى فاعلها من حيث قوامها وتقرّرها، ومن حيث حمل الموجوديّة، وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة، ويخرجها مبدعها إلى التقرّر والأيس بجعلٍ بسيطٍ، يتبعه على اللزوم بلا وسطٍ جعل مؤلّف لا باستئناف».

أي أنّ الماهيّة لكونها ممكنة الذات، مستوية النسبة إلى التقرّر واللاتقرّر والوجود والعدم، فهي لا تقتضي التقرّر والوجود بذاتها، بل تفتقر إلى جاعلٍ لتقوم ذاتها أوّلًا، فتصير في الأعيان وينتزع منها مفهوم الوجود بلحاظ مجعوليّتها ثانيًا، فالجاعل جعل الماهيّة بالجعل البسيط، لا أنّه جعلها موجودة، اللّٰهمّ إلّا بالعرض.

وقال في الأفق المبين[2]:

(1) المصدر السابق، ص 9.

(2) ص19.

«ومنها (أي فروع الجعل البسيط للماهيّة) سبق فعليّة الماهيّة على الوجود، إنّما يستقيم على تلك المحجّة، فيقال صار الإنسان فوجد، لست أقول صار الإنسان إنسانًا أو شيئًا آخر فوجد، بل صدر نفس الإنسان وفاض قوامه فوجد، وأمّا الّذين لا يؤمنون بالجعل البسيط، فلعلّ القول بالمساوقة أصحّ لأنظارهم (أي جعل الماهيّة موجودةً)، لٰكنّ تأخّر اللواحق المنضمّة والانتزاعات اللاحقة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوام الماهيّة، كاد أن يكون من الفطريّات، وأمّا سبق الوجود على الفعليّة فلا يستصحّه إلّا ذو فطرةٍ سقيمةٍ».

بعد إشارته إلى الجعل البسيط للماهيّة، يعرّض بالمخالفين له في هٰذه المسألة، فمنهم من ذهب إلى أنّ المجعول هو اتّصاف الماهيّة بالوجود، كما ينسب إلى بعض المشّائين، وأشكل عليه بأنّ لازمه اتّحاد العارض بالمعروض في المرتبة العقليّة وهو محالٌ، ومنهم من ذهب إلى أنّ المجعول هو الوجود لا الماهيّة كالملّا صدرا وأتباعه القائلون بأصالة الوجود، فردّ عليهم بأنّ لازمه تقدّم العارض وهو الوجود على المعروض وهو الماهيّة في المرتبة العقليّة، وهو بدهيّ البطلان.

الفصل السادس

تشخّص الماهيّات

في هٰذا الفصل نشير إلى مسألةٍ مهمّةٍ جدًّا مغفولٍ عنها بين المتأخّرين بعد الملّا صدرا، وإلى يومنا هٰذا، وقد أشار إليها السيّد الداماد في الكثير من كتبه، وهو أنّ التشخص يقال بالاشتراك اللفظيّ بين معنيين، أحدهما إضافيٌّ بمعنى التميّز الشخصيّ للماهيّات، والآخر بمعنى امتناع الشركة.

والمعنى الأوّل هو المشهور بين الفلاسفة بالعوارض المشخّصة أي المميّزة، وهي في الواجب - تعالى - بنفس وجوده القائم بذاته، وفي المعقول المجرّدة بنفس اقتضائها الماهويّ، وفي المادّيّات بالوضع والزمان بحسب الاستعداد الهيولانيّ فيها[1].

وهٰذه العوارض المشخّصة وإن كانت ليس لها إلّا مصداقٌ واحدٌ في الخارج، ولٰكن مع ذٰلك لم يدّع أيّ فيلسوفٍ أنّها تفيد الشخصيّة في الخارج بالمعنى الثاني، ولو انضمّ إليها ألف قيدٍ.

وقد أشار ابن سينا إلى هٰذا الأمر في إلٰهيّات الشفاء بقوله[2]:

«وإذا كان كلّ اسمٍ يحصر في حدّ المفرد يدلّ على نعتٍ، والنعت يحتمل الوقوع على عدّةٍ، والتأليف لا يخرجها من هٰذا الاحتمال، فإنّه إذا كان معنى كلّيًّا وأضيف إليه "ب"

---

(1) التعليقات، ص 145.

(2) الشفاء، ص 246.

- وهو معنىً كلّيٌّ - جاز أن يكون فيه تخصيصٌ ما، ولٰكن إذا كان تخصيص كلّيٍّ بكلّيٍّ يبقى بعده الشيء الّذي هو "أ" و"ب" كلّيًّا يجوز أن يقع فيه شركةٌ. ومثال ذٰلك: "هٰذا سقراط"، إن حدّدته فقلت: إنّه الفيلسوف، ففيه شركةٌ؛ وإن قلت: الفيلسوف الديّن، ففيه شركةٌ؛ فإن قلت: الفيلسوف الديّن المقتول ظلمًا، ففيه أيضًا شركةٌ».

وهو صريحٌ بأنّ ما يسمّى بالعوارض المشخّصة لا تشخّص الماهيّة بالمعنى الثاني أبدًا وإن كثرت، وإنّما سمّيت بالمشخّصة لأنها إذا اجتمعت وتكاثرت تؤدّي إلى انحصارها في الخارج في شخصٍ واحدٍ، وإن كانت بحسب التصوّر العقليّ يمكن فيها الشركة.

أمّا المعنى الثاني، فهو من خصائص أنحاء الوجود العينيّ المقابل للوجود الذهنيّ الكلّيّ، وهو لواجب الوجود بالذات أوّلًا، ولغيره من الماهيّات ثانيًا وبالتبع.

ولنا أن نشير إلى ما أشار إليه السيّد الداماد في بعض كتبه، حول هٰذه المسألة المهمّة:

قال السيّد الداماد في التقديسات[1]:

«ألم يبلغك أنّ لفظة التشخّص تقع في الإطلاق الصناعيّ على معنيين: أحدهما تميّز الشيء عن سائر مشاركاته في الوجود، والآخر امتناع الشركة الحمليّة فيه بحسب نفسه».

فالمعنى الأوّل معنًى إضافيٌّ والثاني نفسيٌّ، وهو صريحٌ في المدّعى.

وقال أيضًا في الإيماضات[2]:

«إنّ تشخّص الشيء من جهةٍ نحو وجوده الّذي يخصّه به العقل، ممتازًا عن وجودات الأشياء، مباينًا في الحمل بما له من الخواصّ والأعراض اللاحقة، الّتي هي إمارات الوحدة الشخصيّة من تلقاء اقتضاء جوهر الماهيّة، أو بحسب استعداد المادّة،

---

(1) التقديسات، ص 186.

(2) الإيماضات، ص 53.

وإنّما مبدأ شخصيّته نحو الوجود أي امتناع حمله على كثيرين، ارتباطه بالموجود الحقّ المتشخّص بنفس ذاته، ارتباطًا خاصًّا يجهل كنهه ويعلم خصوصه بالبرهان، أليس العقل الصريح الّذي لم يكدر بصحابة الطبيعة يحكم أنّ الكلّيّات المتضامنة متناهيةً أو غير متناهيةٍ، ككلٍّ واحدٍ في عدم إفادة الشخصيّة، فلو كان لكلّ شيءٍ ماهيّةٌ كلّيّةٌ، لاستحال حصول الجزئيّة، فشيءٌ ممّا يقع تحت المقولات الجائزات لا تكون بحسبه الشخصيّة، فإذن شخصيّة الأشياء بالشيء المبدع المتشخّص بالذات، كما وجودها ووجوبها به».

يشير إلى أنّ التشخّص بمعنى التميّز هو إمارةٌ للتشخص بمعنى الجزئيّة الحقيقيّة، والأوّل معلول للماهيّة كما في المجرّدات أو الاستعداد المادّيّ كما في المادّيّات، أمّا المعنى الثاني فمعلولٌ للارتباط بواجب الوجود المتشخّص بذاته.

الفصل السابع

انحفاظ الماهيّات في أنحاء الوجودات

سنشير في هٰذا الفصل إلى ما أشار إليه السيّد الداماد عن مسألةٍ مهمّةٍ أخرى، مبنيّةٍ على أصالة الماهيّة، وهي انحفاظ الماهيّة بعينها في أنحاء الوجود المختلفة، وهو معنى عينيّة الماهيّة الذهنيّة للماهيّة الخارجيّة، وهو أمرٌ متّفقٌ عليه بين الفلاسفة، وبه ترتفع السفسطة والتشكيك بإمكان العلم بالأشياء الخارجيّة.

والبرهان الّذي أقامه السيّد الداماد على ذٰلك أنّ الوجود عارضٌ على الماهيّة، والعارض لا يبطل المعروض أو يبدله، وإلّا ما كان عارضًا له، فالوجود الذهنيّ أو الخارجيّ لا يبدّل من حقيقة الماهيّة.

أمّا في واجب الوجود الّذي تكون حقيقته في الأعيان، فلا ماهيّة له ترتسم في الأذهان، ولا يؤدّي ذٰلك إلى امتناع العلم به مطلقًا، بل الممتنع هو العلم بكنه ذاته، كما هو الحال في الممكنات من ذوات الماهيّات، بل نعلم به بأنحاء وجوده بالبرهان اللمّيّ عن طريق الملازمات العقليّة، إمّا انطلاقًا من طبيعة الماهيّة المعلومة الكنه كبرهان الإمكان، أو انطلاقًا من طبيعة الموجود المطلق وانقسامه إلى الواجب والممكن بحسب حكم العقل الضروريّ بما يسمّى ببرهان الصدّيقين.

قال السيّد الداماد في القبسات[1]:

---

(1) القبسات، ص 39.

«إنّ سنخ جوهر الماهيّة وجوهريّاتها، واجبة الانحفاظ في جميع أنحاء الوجود وأوعية التحقّق، أليست الوجودات بأسرها من عوارض الماهيّة، والعوارض لا تبدّل جوهر الحقيقة ولا تغيّر سنخ الماهيّة. فنفس الماهيّة المرسلة وجميع ذاتيّاتها محفوظةٌ غير متبدّلةٍ في الخارج والذهن، وفي جميع المراتب واللحاظات بتّةً، وإنّما المتبدّل خصوصيّات أنحاء الوجود والتشخّصات واللوازم والعوارض بحسبها لا غير».

يشير إلى انحفاظ ذات الماهيّة وذاتيّاتها المقوّمة لها في الوجود الذهنيّ والخارجيّ بحيث يكون الحكم عليها في الذهن ساريًا إلى الأفراد الخارجيّة ويطابق الحدّ والبرهان الواقع العينيّ.

وقال أيضًا في القبسات[1]:

«إنّما يتصحّح الوجود الارتساميّ في الذهن لما لا يكون الوجود عين ماهيّته، فأمّا ما ماهيّته عين الوجود، فإنّه يمتنع أن يكون لماهيّته الحصول في ذهنٍ من الأذهان».

لأنّ الماهيّة لو كانت حقيقتها أنّها في الأعيان، فلا يمكن أن تحصل في الأذهان، للزوم سلب الشيء عن نفسه، وانقلاب ظرف التشخّص والجزئيّة إلى ظرف العموم والكلّيّة، وهو محالٌ.

---

(1) القبسات، ص 49.

الفصل الثامن

إبطال أصالة الوجود

في هٰذا الفصل نبحث عن كيفيّة إبطال السيّد الداماد لأصالة الوجود الإمكانيّ، والّتي بها تثبت أصالة الماهيّة، لامتناع اعتباريّتهما معًا.

وخلاصة الاستدلال أنّ الوجود لو كان معنًى متحصّلًا في الأعيان، لكان إمّا كلّيًّا طبيعيًّا كالماهيّات الواقعة في جواب ما هو؟ وإمّا أن يكون جزئيًّا حقيقيًّا.

وعلى الأوّل إمّا أن يكون جنسًا لأنواعٍ مختلفةٍ أو نوعًا لأفرادٍ كثيرةٍ، فيصير الوجود من ذاتيّات الممكن، فيكون الممكن موجودًا بالضرورة الذاتيّة والمفروض أنّه ممكن الوجود، وأيضًا يمتنع حدوثه مطلقًا بجميع أنحاء الحدوث وهو بدهيّ البطلان.

وعلى الاحتمال الثاني في كونه جزئيًّا حقيقيًّا فيكون متشخّصًا بذاته، فيكون موجودًا بذاته لمساوقة الوجود للتشخّص، وكلّ موجودٍ بذاته فهو واجب الوجود بذاته وقد فرضناه ممكن الوجود.

وقد أورد السيّد الداماد هٰذا الاستدلال في رسالةٍ مستقلّةٍ سمّاها (مفهوم الوجود والماهيّة) نورد بعض المتقتطفات الضروريّة منها هنا لأهمّيّتها:

قال[1]: «إذا كان الوجود مشتركًا معنويًّا بين الوجودات المحصّلة الخارجيّة فيكون مفهومًا، وهو ظاهرٌ، ومعبرٌّ عنه أيضًا، وذٰلك المعبّر عنه أمرٌ متحصّلٌ في الخارج كما

(1) رسالة مفهوم الماهيّة والوجود، ص 504 .

هو المفروض. وذلك الأمر المتحصّل لا يخلو أن يكون كلّيًا طبيعيًا موجودًا في الخارج، أو لا يكون كلّيًا طبيعيًا، بل يكون جزئيًا حقيقيًا متشخّصًا بذاته، وكلّ واحدٍ منهما باطلٌ:

أمّا الأوّل: فإنّه إذا كان كلّيًا طبيعيًا، فلا بدّ وأن يكون جنسًا طبيعيًا أو نوعًا طبيعيًا، وكلاهما باطلان؛ لأنّه يلزم أن يكون الوجود جزءًا جنسيًا بالقياس إلى الممكن أو تمام ماهيّة الممكن، فيلزم ألّا يكون الممكن ممكنًا؛ لأنّ نسبة الوجود إلى الممكن نسبةٌ إمكانيّةٌ، ونسبة الجنس إلى ما هو جنسٌ له، ونسبة النوع إلى ما هو نوعٌ له نسبة الذاتيّ إلى ذي الذاتيّ، ولا شكّ أنّه نسبة الذاتيّ إلى ذي الذاتيّ ليست نسبةً إمكانيّةً -كما لا يخفى على المتتبّع- فيلزم أن تكون نسبة الوجود إذا كان للممكن نسبةً غير إمكانيّةٍ، والنسبة غير الإمكانيّة قاطعةٌ للاحتياج إلى العلّة، فيلزم انقلاب الماهيّة، وسلب الشيء عن نفسه.

وأيضًا كلّ أمرٍ يكون نسبة الوجود إليه ضروريّةً ذاتيّةً يلزم أن يكون أزليًا سرمديًا... فيلزم أن تكون جميع الموجودات المتحقّقة في الخارج أزليّةً سرمديّةً، ولم يتحقّق وجودٌ حادثٌ أصلًا، فيلزم قدم العالم بجميع أجزائه، وهو باطلٌ اتّفاقًا وبداهةً. وأمّا الثاني: وهو أن لا يكون المعبّر عنه بمفهوم الوجود كلّيًا، بل يكون جزئيًا حقيقيًا متشخّصًا بذاته، فهو باطلٌ أيضًا... فنقول لا جائز أن يكون شيءٌ من الممكن بحيث يكون التشخّص عين ذاته؛ لأنّ كلّ أمرٍ يكون التشخّص عين ذاته يكون الوجود أيضًا عين ذاته... فيكون واجب الوجود بالبديهة».

فالحاصل من هٰذا الاستدلال أنّ القول بأصالة الوجود في الممكنات تستلزم انقلاب الممكن واجبًا وهو محالٌ.

هٰذه خلاصة تقريرات واستدلالات السيّد الداماد حول أصالة الماهيّة واعتباريّة

الوجود، نقلناها بصورةٍ مباشرةٍ من كتبه المعتبرة مع ما أمكن من الشرح والتعليق؛ حتّى يتّضح لنا مذهبه دون أيّ لبسٍ أو اشتباهٍ، وهي تتمتّع -كما هو واضحٌ - بغضّ النظر عن أيّ شيءٍ، بغاية الدقّة العقليّة التحليليّة الّتي قد افتقدناها بعد رحيله، وطغت على مدارسنا الفلسفيّة بعد ذٰلك النزعة الخارجيّة الصوفيّة للأسف الشديد.

خاتمة الباب الثالث

لقد تبيّن لنا من خلال هٰذا الباب كيف جعل السيّد الداماد الماهيّة من حيث كونها تمثّل ذات الشيء الأصلَ الأوّلَ في ظرف واقعيّة الموجود الممكن، وأنّها هي المعروضة لسائر الصفات والاعتبارات، وأنّ الوجود للماهيّة ليس إلّا اعتبار موجوديّة الماهيّة وتحقّقها في الأعيان أو الأذهان، وليس له هويّةٌ خاصّةٌ في الأعيان بأيّ نحوٍ من الأنحاء.

كما تبيّن لنا، كيف ذهب السيّد الداماد إلى أنّ تحقّق الماهيّة في الأعيان ليس بذاتها، وإنّما بتبع استنادها إلى الجاعل الواجب بذاته، وأنّها مجعولةٌ بالجعل البسيط، بمعنى أنّ الجاعل قد أفاد ذاتها الّتي هي حقيقتها في الأعيان والمستتبع لوجودها الإثباتيّ، أي انتزاع مفهوم الوجود منها وحمله عليها.

كما أشار السيّد الداماد إلى تقدّم مرتبة التقرّر الماهويّ على مرتبة الوجود في نفس الأمر مع اتّحادهما في ظرف الوجود.

وأشار أيضًا إلى أنّ تشخّص الماهيّة له إطلاقان: الأوّل بمعنى الامتياز الشخصيّ، والمعنى الثاني هو امتناع الشركة، وهو إنّما يكون بالوجود الواجب الأصيل؛ لأنّ الوجود يساوق التشخّص، فكما أنّ وجودها منه تعالى، فتشخّصها كذٰلك.

وفي نهاية الباب أشرنا إلى أهمّ إشكالٍ للسيّد الداماد على أصالة الوجود الإمكانيّ، إلا وهو انقلاب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات، وسوف نتعرّض لكلّ هٰذه الآراء والإشكالات بنحوٍ تفصيليٍّ في الباب المختصّ بالمحاكمة العلميّة بين الحكيمين إن شاء الله تعالى.

الباب الرابع

تقريرات الملّا صدرا لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

مقدّمة الباب

بعد أن استعرضنا في الباب السابق تقريرات السيّد الداماد لأصالة الماهيّة والأدلّة الّتي أقامها لإثبات اعتباريّة الوجود، نستعرض في هٰذا الباب تقريرات تلميذه الملّا صدرا في إثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

وقد أقام الملّا صدرا الكثير من الأدلّة على إثبات هٰذا المطلب، في أكثر كتبه المشهورة كالأسفار الأربعة والشواهد الربوبيّة والمشاعر وغيرها، ولٰكنّنا اكتفينا هنا بالنقل عن كتاب المشاعر بوصفه الكتاب الوحيد الّذي جمع فيه الملّا صدرا كلّ استدلالاته وتقريراته الفلسفيّة حول هٰذه المسألة بنحوٍ منطقيٍّ ومنظّمٍ وشاملٍ، مع مراعاة الترتيب والاتّصال، على خلاف سائر كتبه؛ إذ توجد هٰذه الأدلّة بنحوٍ مبعثرٍ وناقصٍ.

ولقد سعينا أيضًا في أثناء النقل المباشر للنصوص المقتبسة، إلى الشرح والتعليق عليها؛ لأجل المزيد من الإيضاح.

وقد شرع الملّا صدرا في بداية استدلالاته إلى التنبيه على أنّ أصالة الوجود أمرٌ بدهيٌّ، وأنّ التصديق بها يحصل مع أدنى تأمّلٍ، ثمّ بدأ بإبطال أصالة الماهيّة بسلسلةٍ من القياسات الاستثنائيّة، الّتي مع فرض أصالة الماهيّة تستلزم محالاتٍ كثيرةً.

ثمّ انتقل بعد ذٰلك إلى إثبات مجعوليّة الوجود دون الماهيّة، المستلزم لأصالته واعتباريّة الماهيّة؛ لأنّ المجعول هو المتحقّق في الأعيان، وهو معنى الأصالة.

وفي الختام شرع في الردّ على الإشكالات الّتي يمكن أن ترد على القول بأصالة الوجود، وبعد دفع هٰذه الإشكالات وإبطال أصالة الماهيّة، يستقرّ القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة بحسب نظره.

الفصل الأوّل

إثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

نستعرض في هٰذا الفصل ما أورده الملّا صدرا من أدلّةٍ متعدّدةٍ ومتنوّعةٍ، بعضها لإثبات أصالة الوجود، وأكثرها لإبطال أصالة الماهيّة المستلزمة لثبوت أصالة الوجود.

والملاحظ على أكثرها أنّها من ابتكاراته الشخصيّة الّتي لم يتعرّض لها أيّ فيلسوفٍ قبله، كما أنّه يطرحها بنحوٍ بسيطٍ، كأنّها تنبيهاتٌ على أمورٍ بدهيّةٍ واضحة الدلالة مغفولٍ عنها عند جمهور الفلاسفة قبله.

فلنشرع الآن في استعراض هٰذه الأدلّة من كتابه الموسوم بالمشاعر، وذٰلك مع بعض الشرح والتعليق إذا اقتضى الحال.

قال في المشعر الثالث[1]:

«اعلم أنّ الوجود أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقةٍ موجودةٍ وعليه شواهد قطعيّةٌ».

- الشاهد الأوّل:

«إنّ حقيقة كلّ شيءٍ هو وجوده الّذي يترتّب عليه آثاره وأحكامه، فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقةٍ؛ إذ غيره به يصير ذا حقيقةٍ فهو حقيقة كلّ حقيقةٍ،

---

(1) المشاعر، ص 9.

ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقةٍ إلى حقيقةٍ أخرى، فهو بنفسه في الأعيان، وغيره - أعني الماهيّات - به في الأعيان لا بنفسها».

أي أنّ حقيقة كلّ شيءٍ إنّما تكون بوجوده الخاصّ العينيّ؛ ولذلك فقد اتّفق المناطقة على أنّ مطلب ما الشارحة ينقلب إلى ما الحقيقيّة بعد هل البسيطة، أي بعد تحقّق الشيء في الأعيان. فإذا كان الأمر كذلك، فالوجود الّذي به تتحقّق الأشياء في الأعيان أولى بأن يكون متحقّقًا في الأعيان. فمثلًا لو كان كلّ شيءٍ أبيض بالبياض، فالبياض أولى بالأبيضيّة.

- الشاهد الثاني[1]:

«إنّ من البيّن الواضح أنّ المراد بالخارج والذهن في قولنا: "هذا موجودٌ في الخارج" و"ذاك موجودٌ في الذهن" ليسا من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحال، بل المعنى بكون الشيء في الخارج أنّه له وجودًا يترتّب عليه آثاره وأحكامه، وبكونه في الذهن أنّه بخلاف ذلك، فلو لم يكن للوجود حقيقةٌ إلّا مجرّد تحصّل الماهيّة، لم يكن حينئذٍ فرقٌ بين الخارج والذهن، وهو محالٌ؛ إذ الماهيّة قد تكون متحصّلةً ذهنًا وليست بموجودةٍ في الخارج».

هذا قياسٌ استثنائيٌّ لإبطال أصالة الماهيّة، وهو أنّه لو كانت الماهيّة أصيلةً لاستوى الوجود الذهنيّ والخارجيّ، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

وبطلان اللازم ضروريٌّ؛ لأنّ الوجود الذهنيّ وجودٌ مثاليٌّ علميٌّ كلّيٌّ خالٍ من الآثار العينيّة، والوجود العينيّ وجودٌ أصيلٌ جزئيٌّ متشخّصٌ ومنشأٌ للآثار الحقيقيّة.

وأمّا بيان الملازمة، لأنّ الماهيّة على فرض أصالتها محفوظةٌ في الوجودين، وبما أنّ الوجود أمرٌ اعتباريٌّ، فيلزم استواء الوجودين.

---

(1) المصدر السابق، ص 12.

- الشاهد الثالث[1]:

«إنّه لو كانت موجوديّة الأشياء بنفس ماهيّاتها، لا بأمرٍ آخر، لامتنع حمل بعضها على بعضٍ، والحكم بشيءٍ منها على شيءٍ كقولنا: زيدٌ حيوانٌ، والإنسان ماشٍ؛ لأنّ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتّحاد بين مفهومين متغايرين، وكذا الحكم بشيءٍ على شيءٍ عبارةٌ عن اتّحادهما وجودًا وتغايرهما مفهومًا وماهيّةً، وما به المغايرة غير ما به الاتّحاد، وإلى هٰذا يرجع ما قيل إنّ الحمل يقتضي الاتّحاد في الخارج والمغايرة في الذهن، فلو لم يكن الوجود غير الماهيّة، لم تكن جهة الاتّحاد مخالفةً لجهة المغايرة، واللازم باطلٌ فالملزوم مثله.

بيان الملازمة أنّ صحّة الحمل مبناه على وحدةٍ ما وتغايرٍ ما؛ إذ لو كان هناك وحدةٌ محضةٌ لم يكن حملٌ، ولو كان كثرةً محضةً لم يكن حملٌ، فلو كان الوجود أمرًا انتزاعيًّا تكون وحدته وتعدّده تابعين لوحدة ما أضيف إليه، وتعدّده من المعاني والماهيّات، وإذا كان كذٰلك لم يتحقّق حملٌ متعارفٌ بين الأشياء سوى الحمل الأوّليّ الذاتيّ، فكان الحمل منحصرًا في الحمل الذاتيّ الّذي معناه الاتّحاد بحسب المعنى».

هٰذا أيضًا قياسٌ استثنائيٌّ لإبطال أصالة الماهيّة، وهو لو كانت الماهيّة أصيلةً لامتنع الحمل الشائع الصناعيّ بين الماهيّات المتباينة، والتالي باطلٌ فالمقدم مثله، وبطلان اللازم ضروريٌّ، وإلّا لزم بطلان جميع القضايا العلميّة.

أمّا وجه التلازم فهو كما أشار في الاستدلال، أنّ طبيعة الحمل تقتضي التغاير من وجهٍ ليفيد الحمل، والاتّحاد من وجهٍ ليصحّ الحمل، فوجهة التغاير في الحمل هي الماهيّات، أمّا جهة الاتّحاد فيها في الحمل الشائع هو الوجود لا غير، ومع اعتباريّته يكون الاتّحاد اعتباريًّا، فلا تصدق قضيّةٌ علميّةٌ، وهو باطلٌ بالضرورة.

---

(1) الصفحة نفسها.

- الشاهد الرابع[1]:

«لو لم يكن الوجود موجودًا، لم يوجد شيءٌ من الأشياء، وبطلان التالي يوجب بطلان المقدّم. بيان الملازمة: أنّ الماهيّة إذا اعتبرت بذاتها مجرّدةً عن الوجود، فهي معدومةٌ، وكذا إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فهي بذلك الاعتبار لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، فلو لم يكن الوجود موجودًا في ذاته، لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر، فإنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ أو انضمامه إليه أو اعتباره معه، متفرّعٌ على وجود المثبت له أو مستلزمٌ لوجوده... وما قيل من أنّ موجوديّة الأشياء بانتسابها إلى واجب الوجود، فكلامٌ لا تحصيل فيه؛ لأنّ الوجود للماهيّة ليس كالبنوّة للأولاد حتّى يتّصفوا بها لأجل انتسابهم إلى شخصٍ واحدٍ؛ وذلك لأنّ حصول النسبة بعد وجود المنتسبين واتّصافها بالوجود ليس إلّا نفس وجودها».

وهو قياسٌ استثنائيٌّ بأنّ الماهيّة لو كانت أصيلةً ما وجد شيءٌ من الأشياء في عالم الإمكان، والتالي باطلٌ بالضرورة فالمقدّم مثله.

وبيان الملازمة: أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي لا تقتضي الوجود ولا العدم، فيمتنع وجودها بذاتها في الأعيان، ولا ينفع القول بأنّها موجودةٌ بانتسابها إلى الجاعل لضرورة تأخّر النسبة عن طرفيها، فتستلزم وجود الماهيّة أوّلًا قبل وجودها بالواجب وهو واضح البطلان.

- الشاهد الخامس[2]:

«إنّه لو لم يكن للوجود صورةٌ في الأعيان، لم يتحقّق في الأنواع جزئيٌّ حقيقيٌّ، وهو شخص النوع؛ وذلك لأنّ نفس الماهيّة لا تأبى الشركة بين كثيرين، وعن عروض

---

(1) المصدر السابق، ص 13.

(2) المصدر السابق، ص 14.

الكلّيّة لها بحسب الذهن، وإن تخصّصت بألف تخصيصٍ، من ضمّ مفهوماتٍ كثيرةٍ كلّيّةٍ إليها، فإذن لا بد وأن يكون للشخص زيادةٌ على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة أمرًا متشخّصًا لذاته غير متصوّر الوقوع للكثرة، ولا نعني بالوجود إلّا ذٰلك الأمر، فلو لم يكن متحقّقًا في أفراد النوع لم يكن شيءٌ منها متحقّقًا، هٰذا خلفٌ وأمّا قول أنّ التشخص من جهة الإضافة إلى الوجود الحقّ المتشخّص بذاته، فقد علم فساده بمثل ما مرّ، فإنّ إضافة شيءٍ إلى شيءٍ بعد تشخّصهما جميعًا».

وذٰلك لأنّ الماهيّة من حيث هي لا تأبى الكلّيّة مطلقًا، ولو أضيف إليها ألف قيدٍ ماهويٍّ؛ لأنّ إضافة كلّيٍّ إلى كلّيٍّ لا يؤدّي إلى التشخّص بل التعيّن لا غير، والقول بأنّها متشخّصةٌ بالانتساب إلى الجاعل المتشخّص بذاته يلزم نفس الإشكال السابق، وهو تشخّصها قبل تشخّصها بالجاعل.

- الشاهد السادس[1]:

«إنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود وعروضه لها ليس اتّصافًا خارجيًّا وعروضًا حلوليًّا، بأن يكون للموصوف مرتبةٌ من التحقّق والكون، ليس في تلك المرتبة مخلوطًا بالاتّصاف بتلك الصفة، بل مجرّدًا عنها وعن عروضها... وهٰذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون لمعروضه مرتبةٌ من الكون، ولا تحصّلٌ وجوديٌّ لا خارجًا أو ذهنًا، لا يكون المسمّى لذٰلك العارض، فإذا تقرّر هٰذا الكلام، فنقول لو لم يكن للوجود صورةٌ في الأعيان، لم يكن عروضه للماهيّة هٰذا النحو الّذي ذكرناه، بل كان كسائر الانتزاعيّات الّتي تلحق الماهيّة بعد ثبوتها وجودًا، مع مغايرتها إيّاه معنًى ومفهومًا في ظرف التحليل».

أي لو كانت الماهيّة أصيلةً لامتنع اتّصافها بالوجود بناءً على قاعدة الفرعيّة، ولبيان ذٰلك نقول:

---

(1) المصدر السابق، ص 16.

إنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، فثبوت الوجود للماهيّة عند حمله عليها، يستلزم ثبوتها قبل عروض الوجود، كما هو الحال في سائر المفاهيم الانتزاعيّة، والحال أنّ مفاد حمله عليها هو ثبوتها لا غير، فيلزم ثبوتها قبل ثبوتها وهو محالٌ.

وأمّا بناءً على أصالة الوجود، فتكون الماهيّة موجودةً بالوجود العينيّ ومنتزعةً منه، ثمّ يحمل عليها مفهوم الوجود للتباين بينهما بعد لحاظ الماهيّة من حيث هي هي، ويكون مفاد الحمل هو تحقّقها بعرض الوجود العينيّ الأصيل.

- الشاهد الثامن[1]:

«إنّ مراتب الشديد والضعيف في ما يقبل الأشدّ والأضعف أنواعٌ متخالفةٌ بالفصول المنطقيّة عندهم، ففي الاشتداد الكيفيّ - مثلًا في السواد - وهو حركةٌ كيفيّةٌ، يلزم عليهم لو كان الوجود اعتبارًا عقليًّا أن تتحقّق أنواعٌ بلا نهايةٍ محصورةٌ بين حاصرين. وثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلومٌ لمن تدبّر واستبصر، أنّ بإزاء كلّ حدٍّ من حدود الأشدّ والأضعف، إذا كان ماهيّةً نوعيّةً، كانت هناك ماهيّاتٌ متباينةٌ بحسب المعنى والحقيقة، حسب انفراض الحدود الغير المتناهية، فلو كان الوجود أمرًا عقليًّا نسبيًّا، كان تعدّده بتعدّد المعاني المتمايزة المتخالفة الماهيّات، فيلزم ما ذكرناه».

أي لو كانت الماهيّة أصيلةً للزم في الحركة الاشتداديّة وجود أنواعٍ غير متناهيةٍ بين حاصرين، والتالي باطلٌ بالضرورة، فالمقدّم مثله.

أمّا بيان الملازمة، فلأنّ الحركة الاشتدادية كالحركة الكيفيّة عند جمهور الحكماء إنّما هو بوجود أنواعٍ متباينةٍ في كلّ حدٍّ من حدود المسافة؛ ينبغي أن يكون فيه نوعٌ من أنواع المقولة الّتي فيها الحركة بناءً على أصالة الماهيّة، وإلّا لانقطعت الحركة؛ لأنّ

---

(1) المصدر السابق، ص 17.

وجود نوعٍ واحدٍ في حدّين يستلزم السكون، وبما أنّ هٰذه الحدود لا متناهيةٌ، لإمكان فرض حدٍّ بين حدّين على امتداد المسافة، فيلزم وجود أنواعٍ لا متناهيةٍ بالفعل بين حاصرين، وهو المبدأ والمنتهى، وهو محالٌ.

وقال في الشاهد الخامس من المشعر السابع[1]:

«إنّه يلزم على مذهبهم أن يكون معنى الذاتيّ كالجوهر مشكّكًا متفاوتًا بالأقدميّة، والتالي باطلٌ عندنا وعندهم جميعًا، فكذا الملزوم؛ لأنّ بعض أفراد الجوهر علّةٌ لبعضٍ آخر... فإذا كانت العلّة ماهيّةً، وكان المعلول ماهيّةً، كانت ماهيّة العلّة بما هي هي متقدّمةً على ماهيّة المعلول، وهي في ذاتها متأخّرةٌ عن ماهيّة علّتها، وإذا كانتا جوهرين، كانت جوهريّة أحدهما بما هي جوهريّةٌ أسبق من جوهريّة الأخرى كذٰلك، فيلزم التشكيك في معنى الذاتيّ، وهٰذا باطلٌ عند محصّلي الحكماء».

وهو أيضًا قياسٌ استثنائيٌّ حاصله: أنّه لو كانت الماهيّة أصيلةً للزم التشكيك في الماهيّة، والتالي باطلٌ عقلًا بإجماع الحكماء والمحقّقين، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أنّ جوهر العقل علّةٌ لجوهر الجسم عندهم، مع اتّحادهما في الجوهريّة، ممّا يستلزم تقدّم جوهر العقل على جوهر الجسم، وهٰذا التقدّم إمّا في الوجود، وهو أمرٌ اعتباريٌّ بحسب الفرض، وإمّا في الجوهريّة، فيلزم التشكيك في الماهيّة وهو محالٌ.

وقال في الشاهد السادس من المشعر السابع أيضًا[2]:

«إنّه قد تقرّر عندهم أنّ مطلب (ما الشارحة) غير مطلب (ما الحقيقيّة)، وليست الغيريّة في مفهوم الجواب عنهما، لأنّه الحدّ عند المحقّقين لا غيره، فهٰذه المغايرة بين

---

(1) المصدر السابق، ص 42.

(2) المصدر السابق، ص 43.

المطلبين ليست إلّا من جهة اعتبار الوجود في الثاني دون الأوّل، ولزم من ذٰلك ألّا يكون الوجود مجرّد أمرٍ هو انتزاعيٌّ عقليٌّ، بل يكون أمرًا حقيقيًّا، وهو المطلوب».

أي أنّه لو كانت الماهيّة أصيلةً لارتفع الفرق بين ما الشارحة والحقيقيّة، والتالي واضح البطلان، فالمقدّم مثله.

وبيان الملازمة: أنّ الفرق بين ما الشارحة وما الحقيقيّة للماهيّة ليس في المفهوم والماهيّة، بل في الوجود؛ لأنّ الأولى قبل هل البسيطة والثانية بعدها، فلو كان الوجود أمرًا اعتباريًّا لارتفع الفرق بينهما وهو محالٌ.

وإلى هنا نكون قد فرغنا من تقرير أهمّ البراهين المتعدّدة الّتي أوردها الملّا صدرا لإثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، لننتقل بعدها لبيان مسألة الجعل وتعلّقه بالوجود دون الماهيّة.

الفصل الثاني

إثبات مجعوليّة الوجود وإبطال مجعوليّة الماهيّة

نبيّن في هٰذا الفصل ما سعى إليه الملّا صدرا لإثبات أنّ الوجود هو المجعول بناءً على أصالته؛ وذٰلك بإبطال تعلّق الجعل بالماهيّة المستلزم لاعتباريّتها المستلزم لأصالة الوجود، كما قلنا قبل ذٰلك. وقد أقام على ذٰلك عدّة أدلّةٍ من نوع القياس الاستثنائيّ أيضًا:

قال في المشعر السابع:

- الشاهد الأوّل[1]:

«لو كانت الماهيّة بحسب جوهرها مفتقرةً إلى الجاعل، للزم كونها متقوّمةً به في حدّ نفسها ومعناها، بأن يكون الجاعل معتبرًا في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصوّرها بدونه، وليس كذٰلك، فإنّا قد نتصوّر كثيرًا من الماهيّات بحدودها، ولم نعلم أنّها هل هي حاصلةٌ بعد أم لا، فضلًا عن حصول جاعلها... فإذن أثر الجاعل وما يترتّب عليه ليس هي هي بل غيرها، فإذن المجعول ليس إلّا وجود الشيء جعلًا بسيطًا دون ماهيّته إلّا بالعرض... وليس لك أن تقول: نحن نتصوّر وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علّته الموجبة له فلا يكون متقوّمًا بها؛ لأنّا نقول: لا يمكن حصول العلم بخصوصيّة نحوٍ من الوجود إلّا بمشاهدةٍ عينيّةٍ، وهي لا تتحقّق إلّا من جهة مشاهدة علّته الفيّاضة؛ ولهٰذا قالوا: العلم بذي السبب لا يحصل إلّا بالعلم بسببه».

---

(1) المصدر السابق، ص 37.

أي لو كانت الماهيّة مجعولةً لكان الجاعل مأخوذًا في حدّها، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

أمّا بيان الملازمة: فهو أنّ الماهيّة المجعولة تفتقر بحسب الفرض في قوام ذاتها إلى الجاعل بالضرورة، فيكون مقوّمًا لها تقويم الجنس والفصل والمادّة والصورة، فلا يمكن أن ينفكّ عنها جاعلها في التصوّر من حيث هي هي.

ولا يرتدّ هٰذا الإشكال على مجعوليّة الوجود؛ظ لأنّ الوجود الإمكانيّ حقيقته أنّه في الأعيان، فلا يمكن تصوّره من حيث هو هو في الأذهان، فلا يدرك إلّا بالمشاهدة الحضوريّة، وعندها نرى أنّ حقيقته متقوّمةٌ في ذاتها بجاعلها.

- الشاهد الثاني[1]:

«إنّ الماهيّة لو كانت في حدّ نفسها مجعولةً، لكان مفهوم المجعول محمولًا عليها بالحمل الأوّليّ الذاتيّ».

وهو قريبٌ من الاستدلال السابق، ولٰكن مع لزوم أخذ مفهوم المجعوليّة في حدّها الذاتيّ وهو باطلٌ بالضرورة.

- الشاهد الثالث[2]:

«لو كانت الجاعلية والمجعوليّة بين الماهيّات، وكان الوجود أمرًا اعتباريًّا عقليًّا، يلزم أن يكون المجعول من لوازم ماهيّة الجاعل، ولوازم الماهيّات أمورٌ اعتباريّةٌ».

أي بناءً على مجعوليّة الماهيّة تكون المعلولات من لوازم ماهيّات العلل لا من لوازم وجودها، والأوّل أمرٌ اعتباريٌّ لا تحقّق له في الأعيان، فيلزم انتفاء المعاليل في هٰذا العالم، وهو باطلٌ بالضرورة.

---

(1) المصدر السابق، ص 38.

(2) المصدر السابق، ص 40.

- الشاهد الرابع:

«لو تحقّقت الجاعليّة والمجعوليّة بين الماهيّات، لزم أن تكون ماهيّة كلّ ممكنٍ من مقولة المضاف، وواقعةٌ تحت جنسه، واللازم باطلٌ بالضرورة، فكذا الملزوم.

أمّا بيان الملازمة، فلمّا سبقت الإشارة إليه من لزوم التعلّق الذاتيّ بين ما هو المجعول بالذات وما هو الجاعل بالذات، لا يقال إنّ هٰذا مشترك الورود على المذهبين... أمّا الوجود فقد ثبت أنّه لا جنس له ولا فصل له، وليس هو بكلّيٍ ولا جزئيّ متخصّصٍ بخصوصيّةٍ زائدةٍ على ذاته، إذن لا يقع الوجود تحت شيءٍ من المقولات بالذات».

أي لو كانت الماهيّة مجعولةً، وكانت المجعوليّة مأخوذةً في حدّها، للزم اندراج جميع الماهيّات تحت مقولة المضاف، وهو ظاهر البطلان. وذٰلك على خلاف الوجود الّذي لا يندرج تحت أيّ مقولةٍ من المقولات الماهويّة، وإن كان نحو وجوده أمرًا إضافيًّا، وتعلقيًّا بالنسبة لجاعله.

الفصل الثالث

ردّ الإشكالات الواردة على أصالة الوجود

نستعرض في هٰذا الفصل دفاع الملّا صدرا عن أصالة الوجود، فبعد أن فرغ من الاستدلال على أصالة الوجود ومجعوليّته، واعتباريّة الماهيّة وامتناع تعلّق الجعل بها، شرع في الردّ على الإشكالات المتوجّهة إلى أصالة الوجود، والّتي أوردها القائلون بأصالة الماهيّة، وذٰلك لكي يستقرّ القول بعد ذٰلك بأصالة الوجود بلا شبهةٍ.

قال في المشعر الرابع:

- الشاهد الأوّل[1]:

«إنّ الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان لكان موجودًا، فله أيضًا وجودٌ، ولوجوده وجودٌ آخر بلا نهايةٍ. والجواب: أنّ موجوديّته هو كونه في الأعيان بنفسه، وكونه موجودًا هو بعينه كونه وجودًا، لا أنّه أمرٌ زائدٌ على ذاته».

أي أنّ مفهوم الوجود منتزعٌ من نفس حاقّ الوجود الخارجيّ الموجود بذاته، أي من باب خارج المحمول لا المحمول بالضميمة، فهو مثل حمل الأبيض على البياض في قولنا البياض أبيض، أي بذاته أبيض لا ببياضٍ آخر؛ لأنّ الذاتيّ لا يعلّل.

- الشاهد الثاني[2]:

---

(1) المشاعر، ص 19.

(2) المصدر السابق، ص 20.

«فيكون كلّ وجودٍ واجبًا بالذات، إذن لا معنى لواجب الوجود إلّا ما يكون وجوده ضروريًّا، وثبوت الشيء لنفسه ضروريٌّ.

والجواب: إنّ هٰذا مندفعٌ بثلاثة أمورٍ: التقدّم والتأخّر والتمام والنقص، والغنى والحاجة، وهٰذا المورد لم يفرّق بين الضرورة الذاتيّة والضرورة الأزليّة.

فواجب الوجوب يكون مقدّمًا على الكلّ غير معلولٍ لشيءٍ، وتامًّا لا أشدّ منه في قوّة الوجود، ولا نقصان فيه بوجهٍ من الوجوه، وغنيًّا لا تعلّق له بشيءٍ من الموجودات، إذ وجوده واجبٌ بالضرورة الأزليّة، من دون تقييده بما دام الذات، ولا اشتراطه بما دام الوصف، والوجودات الإمكانيّة مفتقرة الذوات متعلّقة الهويّات إذا قطع النظر عن جاعلها، فهي بهٰذا الاعتبار باطلةٌ مستحيلةٌ».

أي أنّ المستشكل قد خلط بين الضرورة الذاتيّة للوجود الإمكانيّ، والضرورة الأزليّة للوجود الواجبيّ، والأوّل لا ينافي الإمكان بل الثاني، ومعنى كون الوجود الإمكانيّ موجودًا بذاته، هو أن لا يفتقر إلى حيثيّةٍ تقييديّةٍ، وإن افتقر إلى حيثيّةٍ تعليليّةٍ، على خلاف الوجود الواجبيّ، فإنّه ضروريّ الوجود بلا حيثيّةٍ تقييديّةٍ ولا تعليليّةٍ؛ ولذٰلك فإنّ الوجود الإمكانيّ متأخّرٌ عن الوجود الواجبيّ، ومتعلّقٌ به ومفتقرٌ إليه.

- الشاهد الثالث[1]:

«إن كان الوجود في الأعيان صفةً موجودةً للماهيّة، فهي قابلةٌ له، والقابل وجوده قبل وجود المقبول، فيتقدّم الوجود على الوجود.

والجواب إن كان الوجود متحقّقًا في الأعيان فيما له ماهيّةٌ، لا يقتضي قابليّة الماهيّة له، إذ النسبة بينهما اتّحاديّةٌ لا ارتباطيّةٌ، واتّصاف الماهيّة بالوجود إنّما يكون في ظرف التحليل، إذ الوجود من العوارض التحليليّة للماهيّة».

---

(1) المصدر السابق، ص 22.

أي أنّ المستشكل قد توهّم أنّ عروض الوجود للماهيّة كعروض البياض للجسم، غافلًا عن أنّ الوجود عارضٌ على الماهيّة في التصوّر، وفي مقام التحليل العقليّ، فالماهيّة متقدّمةٌ في التجوهر والتصوّر لا في الأعيان، وهي متّحدةٌ في الخارج مع وجودها.

وقال في الشاهد الرابع[1]:

«إن كان الوجود موجودًا، فإمّا أن يتقدّم على الماهيّة أو يتأخّر أو يكونا معًا، فعلى الأوّل يلزم حصوله مستقلًّا دون الماهيّة، فيلزم تقدّم الصفة على موصوفها وتحقّقه بدونها، وعلى الثاني يلزم أن تكون الماهيّة موجودةً قبله فيلزم التسلسل، وعلى الثالث يلزم أن تكون الماهيّة موجودةً معه لا به، فلها وجودٌ آخر فيتسلسل، وبطلان التوالي بأمرها مستلزمٌ بطلان المقدّم.

والجواب، أنّه قد مرّ أنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود أمرٌ عقليٌّ، ليس كاتّصاف الشيء بالعوارض الخارجيّة كالجسم بالبياض، حتّى يكون لكلٍّ منهما ثبوتٌ آخر، ليتصوّر بينهما هٰذه الشقوق الثلاثة من التقدّم والتأخّر والمعيّة».

وهٰذا الإشكال قريبٌ من سابقه؛ لأنّه مبنيٌّ على كون عروض الوجود للماهيّة في الأعيان، فيسأل عن المتقدّم والمتأخّر، بل العروض تحليليٌّ والوجود متقدّمٌ على الماهيّة تقدّم الحقيقة على المجاز، أو ما بالذات على ما بالعرض.

وإلى هنا نكون قد وصلنا إلى نهاية هٰذا الباب المتعلّق بتقريرات الملّا صدرا على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة من أحد أهمّ كتبه المعتبرة.

خاتمة الباب الرابع

إنّ النتائج الّتي توصّل إليها الملّا صدرا من مجموع استدلالاته الفلسفيّة، أنّ حقيقة كلّ شيءٍ بوجوده الخاصّ به، وأنّ الماهيّات ليست سوى نعوتٍ كلّيّةٍ منتزعةٍ من هٰذه الحقيقة العينيّة الأصيلة وظلالٍ لها، وأنّ القول بأصالة الماهيّة يستلزم محالاتٍ عقليّةً كثيرةً، كاستواء الذهن والعين، وامتناع الحمل الشائع بين المفاهيم المتغايرة، وكذٰلك امتناع تشخّص الموجودات الإمكانيّة وامتناع وجودها.

وأيضًا لزوم تحقّق أنواعٍ لا متناهيةٍ بالفعل بين حاصرين في الحركات الاشتداديّة، وكذٰلك يلزم التشكيك في الماهيّة بين العلّة والمعلول، وعدم الفرق بين مطلب ما الشارحة والحقيقيّة، وكلّها لوازم ضروريّة البطلان، ممّا يستدعي بطلان ملزومها المفروض وهو أصالة الماهيّة.

كما أثبت الملّا صدرا أيضًا استحالة تعلّق الجعل بالماهيّات الممكنة؛ للزوم اندراج جميع الماهيّات تحت مقولة الإضافة؛ لدخول الجاعل في حدّها، وإذا استحال الجعل استحال التحقّق في الأعيان، وهو معنى اعتباريّة الماهيّة.

ثمّ ختم الملّا صدرا استدلالاته بالردّ على الإشكالات المتوجّهة إلى أصالة الوجود، وهي منسوبةٌ إلى شيخ الإشراق السهرورديّ، كلزوم الدور والتسلسل، وانقلاب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات، وذٰلك ببيان أنّ الوجود الإمكانيّ موجودٌ بذاته لا بوجودٍ آخر، حتّى يلزم الدور والتسلسل، وأنّه مع كونه موجودًا بذاته لا يستلزم كونه واجبًا بذاته؛ لفقره وضعف وجوده وتعلّقه بالواجب بالذات وتأخّره بالتالي عنه.

الباب الخامس

بحثٌ تمهيديٌّ للمحاكمة العلميّة بين الحكيمين

مقدّمة الباب

بعد أن تعرّضنا إلى الجذور التاريخيّة للمسألة، وأشرنا إلى المبادئ التصوّريّة للبحث وبيان محلّ النزاع في الباب الثاني، واستعرضنا تقرير كلّ طرفٍ لمبناه الفلسفيّ في أصالة الماهيّة أو الوجود، والاستدلال عليه في الباب الثالث والرابع، نرى من الواجب علينا تتميمًا للبحث وقضاءً لحقّ العلم، أن نتصدّى للمحاكمة العلميّة الفلسفيّة بين الحكيمين بنحوٍ موضوعيٍّ، بالاعتماد على الموازين المنطقيّة الضروريّة، والقواعد الفلسفيّة البرهانيّة المتسلمة بين الفلاسفة؛ تحقيقًا للحقّ وإظهارًا للصدق، وما توفيقي إلّا بالله العليّ القدير.

ولٰكن قبل الدخول في التحقيق الفلسفيّ للمسألة، ارتأينا في هٰذا الباب أن نطرح عدّة مقدّماتٍ تمهيديّةٍ، لها مدخليّةٌ ضروريّةٌ في تحقيق المسألة، وذٰلك في ستّة فصولٍ؛ لأجل إعداد الأذهان لاستيعاب عمق هٰذا التحقيق العلميّ على المستوى التصوّريّ والتصديقيّ.

فهٰذه المقدّمات بمثابة قواعد وأصولٍ منطقيّةٍ وفلسفيّةٍ دقيقةٍ، تمهّد لهٰذا التحقيق العلميّ الفلسفيّ، بحيث إنّ الجهل بها أو الغفلة عنها توقّع الناظر في الكثير من الإبهامات التصوّريّة والشبهات التصديقيّة.

فشرعنا أوّلًا في بيان المبادئ التصوّريّة للبحث مرّةً أخرى للحاجة إليها هنا، وذٰلك بأن قمنا بتوضيح المصطلحات الأربعة لموضوع البحث، وهي الماهيّة والوجود والأصالة والاعتبار، بحسب الاستعمال المشهور بين الفلاسفة، كما نقلنا ذٰلك عنهم في الباب الثاني.

ثمّ تعرّضنا في الفصل الثاني إلى بيان مراتب الواقع ونفس الأمر، الّتي تعدّ من الضروريّات الأساسيّة للبحث التحليليّ الفلسفيّ، والّتي تمّ إهمالها للأسف بعد الملّا صدرا بنحوٍ تدريجيّ، إلى أن وصل الأمر بعد ذٰلك إلى إسقاط اعتبارها بالكلّيّة في عصرنا الحاضر في حوزاتنا العلميّة الفلسفيّة، وليس ذٰلك إلا لطغيان النزعة العرفانيّة الصوفيّة العينيّة، الّتي تسعى دائمًا لتجاوز الأحكام العقليّة الضروريّة، والاتّصال المباشر بالواقع الخارجيّ عن طريق الرياضات النفسيّة، ولا تبالي كثيرًا بمقام الإثبات والتحليل العلميّ.

وفي الفصل الثالث تعرّضنا لبيان أصناف القضايا الحمليّة، مع التمييز بين مرتبة انعقاد القضيّة ومرتبة مفاد الحمل، ثمّ أشرنا في الفصل الرابع إلى جهات القضايا وأقسام الضرورات الذاتيّة والأزليّة في الهلّيّات البسيطة والمركّبة.

وفي الفصل الخامس تعرّضنا لبيان أنحاء الحمل، وأنّ المحمول ليس إلّا من الاعتبارات العقليّة لموضوع القضيّة الحمليّة، وبيان كيفيّة انتزاعه بحسب الاعتبارات المختلفة للموضوع.

وفي الختام أشرنا إلى محلّ النزاع في المسألة مرّةً أخرى، بنحوٍ تفصيليّ؛ وذٰلك لضرورة البحث قبل الدخول في تحقيق المسألة في الباب السادس.

الفصل الأوّل

المبادئ التصوّريّة للبحث

وهي تدور حول أربعة معانٍ هي الماهيّة والوجود والأصالة والاعتبار:

1- الماهيّة: وقد أشرنا إليها سابقًا بأنّها هي الواقعة في جواب ما هو؟ وتمثّل ذات الشيء وحقيقته المعقولة الّتي هو بها ما هو؛ لأنّ السائل بما هو إنّما يسأل عن الحقيقة، فينبغي أن يعقلها كما سأل عنها، فكلّ شيءٍ له ذاتٌ وحقيقةٌ من شأنها أن نعقلها، فله ماهيّةٌ، وأمّا ما ليس له ذاتٌ وحقيقةٌ، كالمفاهيم العدميّة والاعتباريّة، أوّله ذاتٌ وحقيقةٌ ليس من شأنها أن نعقلها، فلا ماهيّة له كالباري - تعالى - عند الفلاسفة، فالماهيّة إذن هي الحقيقة المعقولة أو الّتي من شأنها أن نعقلها.

أمّا بالنسبة للملّا صدرا فهو لا يخالف هٰذا المعنى ابتداءً، وإلّا لأصبح مورد النزاع لفظيًّا، ولٰكنّه بناءً على ما توصّل إليه من اعتباريّة الماهيّة، فيعبّر عنها بظلّ الحقيقة الواقع في جواب ما هو، كما مرّ سابقًا وكما سيأتي، وبعبارةٍ أخرى فالاختلاف تصديقيٌّ، لا تصوّريٌّ.

وينبغي الإشارة إلى أنّ الماهيّة عند جمهور المناطقة والحكماء، ليست حقيقتها أنّها في الأعيان أو في الأذهان، بل يعرضها أن تكون في الأذهان، فتصير كلّيّةً يترتّب عليها آثار الوجود الذهنيّ العلميّ، ويعرضها أن تكون في الأعيان، فتصير جزئيّةً متشخّصةً تترتّب عليها آثار الوجود الخارجيّ، وهي في نفسها من حيث هي، لا

كلّيّةً ولا جزئيّةً، ولا واحدةً ولا كثيرةً، ولا موجودةً ولا معدومةً، بمعنى أنّ كلّ هٰذه المعاني المتقابلة ليست داخلةً في حقيقتها المقوّمة لذاتها، وإن لم تخلُ في الواقع عن الاتّصاف بأحدها، وهي الذات المعروضة لكلّ هٰذه الصفات، وهٰذا هو معنى عينيّة الماهيّة الذهنيّة للماهيّة الخارجيّة.

وللماهيّة مصطلحٌ آخر عند الفلاسفة وهو الكلّيّ الطبيعيّ، أي طبيعة الشيء في نفسه الّتي تعرضها الكلّيّة في الذهن.

2- الوجود: وقد أشرنا إلى أنّ هٰذا المصطلح بمعناه المصدريّ، لم يكن شائع الاستعمال بين الحكماء إلّا نادرًا، وبنحوٍ مضافٍ (أي وجود شيءٍ)، بل لم يكن شائعًا إلّا بين العرفاء من الصوفيّة قبل الملّا صدرا.

أمّا الشائع فهو المعنى المشتقّ منه، أي الموجود، ونقلنا عن أبي نصرٍ الفارابيّ في كتاب الحروف أنّ لفظة الموجود أوّل ما وضعت في العربيّة مشتقّةٌ ومتقدّمةٌ على المعنى المصدريّ، وأنّ الوجود ليس إلّا الماهيّة من حيث هي في الأعيان، وهو المعنى المصطلح عليه منذ زمان المعلّم الأوّل أرسطو، كما أشار إلى ذٰلك ابن رشدٍ في شرحه للميتافيزيقا، والظاهر أنّه مطابقٌ أيضًا للاستعمال العرفيّ.

أمّا لفظ الوجود المصدريّ عند جمهور الفلاسفة، فليس إلّا موجوديّة الشيء في الأعيان، مثل الإنسانيّة للإنسان أو الحيوانيّة للحيوان، فمعنى وجود الإنسان في الأعيان، هو موجوديّته وتحقّقه في الأعيان.

فالحاصل أنّ ماهيّة الإنسان هي اعتبار الإنسان من حيث هو هو، وأمّا وجود الإنسان فهو اعتباره من حيث هو في الأعيان، فليس هناك إلّا الماهيّة، ولٰكن باعتبارين بحسب نظر المشهور في الاستعمال.

3- الأصالة: بمعنى التحقّق في الأعيان، فالشيء الأصيل هو المتحقّق في الأعيان، والّذي يشكّل مع غيره لوح الواقع الخارجيّ؛ لأنّ الواقع الخارجيّ ليس ظرفًا للأشياء الموجودة فيه - كما قد يتوهّم ذٰلك - بل هو متقوّمٌ بنفس هٰذه الأشياء الأصيلة، وتلزم هٰذه الأشياء العينيّة الصفات الذاتيّة لهٰذا الواقع الخارجيّ من التشخّص، وترتّب الآثار الخارجيّة الّتي تؤثّر فينا ونتأثّر عنها.

4- الاعتباريّة: ولها إطلاقاتٌ متعدّدةٌ، ولٰكنّ المعنى المقصود ها هنا هو المقابل لمعنى الأصالة المذكور قبلها، أي بمعنى عدم التحقّق في الأعيان، أي ليس له مصداقٌ بالذات في الأعيان، بل له مصداقٌ بالعرض يكون منشأً لانتزاعه، فالأمر الاعتباريّ هنا هو الموجود بوجود منشأ انتزاعه، لا بوجود نفسه، مثل الإمكان، والعلّيّة، والوحدة، وسائر المفاهيم الفلسفيّة.

الفصل الثاني

بيان مراتب الواقع ونفس الأمر عند جمهور الفلاسفة

نقول: إنّ الوجود بمعنى الثبوت والتحقّق له ثلاثة أنحاءٍ[1]:

الأوّل: الوجود العينيّ وهو الّذي يشكّل الوعاء الخارجيّ للأشياء، ومتن الواقع الأصيل.

الثاني: الوجود الذهنيّ وهو الّذي يشكّل الوعاء العلميّ الارتساميّ الحاكي عن الأشياء.

الثالث: الوجود في نفس الأمر، وهو وجود الشيء في حدّ نفسه في وعاء صدق القضايا، أي ثبوت المحمول للموضوع في ظرف الحكم، لا بتعمّل العقل واختراعه أو فرض الفارض، وهو يشكّل لوح الواقع بمعناه العامّ الشامل للأعيان الخارجيّة، وجميع الاعتبارات الذهنيّة الصادقة، مع كون أنحاء الوجود الخارجيّ أو الذهنيّ ملغاةً في هٰذا الاعتبار.

وجميع المناطقة والحكماء متّفقون بمقتضى المنهج العقليّ البرهانيّ، على كون جميع التقسيمات والتحليلات والتركيبات والأحكام العقليّة الضروريّة أمورًا نفس أمريّةٍ كاشفةً عن الواقع، بغضّ النظر عن وجودها الخارجيّ أو الذهنيّ، وهٰذا هو معنى الحقّ عندهم، أي القول المطابق للواقع، وهٰذا هو ما يبحث عنه الفيلسوف من أحكام الوجود المطلق.

---

(1) راجع: القبسات، ص 38.

فعلى سبيل المثال، يحلّل العقل المعاني الكلّيّة الحاكية عن الأشياء، إلى معانٍ ذاتيّةٍ مقوّمةٍ للشيء، ومعانٍ عرضيّةٍ لاحقةٍ له، ثمّ يحلّل المعاني الذاتيّة إلى عامٍّ وهو الجنس وخاصٍّ وهو الفصل، ثمّ يقسم المعاني العرضيّة أيضًا إلى عامٍّ وخاصٍّ، ثمّ يقسّم الأجناس والفصول إلى عاليةٍ ومتوسّطةٍ وسافلةٍ، ثمّ يركّب بينها على الترتيب الطبيعيّ لتحصيل حدود ماهيّات الأشياء.

ويقوم أيضًا بتحليل طبيعة الموجود المطلق إلى واجبٍ وممكن الوجود، ثمّ الممكن إلى جوهرٍ وعرضٍ، ثمّ يحلّل الممكن الوجود إلى ماهيّةٍ ووجودٍ، وكلّ هٰذا بحسب الحصر العقليّ الأوّليّ.

وكذٰلك يحكم العقل بتقدّم بعض المعاني على الأخرى في الواقع ونفس الأمر، وإن لم يكن كذٰلك في الأعيان، كضرورة تقدّم المعاني الذاتيّة على العرضيّة، وتقدّم المعروض على العارض، والملزوم على اللازم، والعامّ على الخاصّ، والجزء على الكلّ، والعلّة على المعلول، والواجب على الممكن، والماهيّة على الوجود.

وليس حكم العقل بالتقدّم والتأخّر من باب التقدّم والتأخّر في الإدراك؛ لأنّه كثيرًا ما يدرك العقل، المعلول قبل العلّة، والكلّ قبل الجزء، والعارض قبل المعروض، والخاصّ قبل العامّ، ولٰكن من باب إدراك العقل للتقدّم الواقعيّ بملاكٍ يدركه العقل بطبيعته، كضرورة تقدّم المحتاج إليه على المحتاج، أو إدراك تقدّم ما بالذات على ما بالغير، وهي كلّها أحكامٌ واقعيّةٌ نفس أمريّة، يدركها العقل ويحكم عليها بالضرورة العقليّة البدهيّة أو البرهانيّة، وهو معنى مطابقتها للواقع.

الفصل الثالث

بحثٌ حول أصناف القضايا الحمليّة

إنّ القضيّة الحمليّة مركّبٌ خبريٌّ يتعلّق به الحكم والتصديق، وهي مركّبةٌ من ثلاثة أجزاءٍ ذاتيّةٍ:

1- الموضوع: وهو المحكوم عليه.

2- المحمول: وهو المحكوم به.

3- النسبة الحكميّة: وهي الرابط بين الموضوع والمحمول، وهي الّتي يقع عليها الحكم بالنفي أو الإثبات.

ولكلّ قضيّةٍ حمليّةٍ مرتبتان:

1- مرتبةٌ عليا تحليليّةٌ عقليّةٌ تسمّى بظرف انعقاد القضيّة، وهي الّتي تتميّز فيها الأجزاء الثلاثة للقضيّة، أي الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، ويقع الحكم في هٰذه المرتبة بإيجاب المحمول للموضوع أو سلبه عنه.

2- مرتبة مفاد الحمل: وهي مرتبة التصديق بوقوع الموضوع متّصفًا بالمحمول على نحو الثبوت أو النفي، وتسمّى بظرف الاتّصاف.

وإذ عرفنا ذٰلك نقول: إنّ القضايا الحمليّة تنقسم إلى بسيطةٍ ومركّبةٍ، والبسيطة هي الّتي يكون فيها المحمول مفهوم الوجود المطلق، وأمّا القضيّة المركّبة فالمحمول فيها

مفهوم الوجود المقيّد، أي مفهومٌ آخر غير الوجود.

وينبغي أن نعلم أنّه لا فرق بين القضيّتين البسيطة والمركّبة في المرتبة الأولى التحليليّة، الّتي يحكم فيها العقل بإثبات المحمول للموضوع، أي ثبوت شيءٍ لشيءٍ، ولٰكنّ الفرق بينهما في المرتبة الثانية التصديقيّة، وهي مرتبة مفاد الحمل.

ففي الهلّيّة البسيطة يكون مفاد الحمل فيها هو ثبوت الموضوع أو نفيه في نفسه، أمّا في الهلّيّة المركّبة فمفاد الحمل فيها هو ثبوت شيءٍ للموضوع أو نفيه عنه.

فمثلًا إن قلنا: الإنسان موجودٌ، يحكم العقل في المرتبة الأولى بثبوت مفهوم الوجود للإنسان، فيلزم ذٰلك في المرتبة الثانية ثبوت نفس الإنسان.

أمّا قولنا: الإنسان ضاحكٌ، يحكم العقل في المرتبة الأولى بثبوت مفهومِ الضحك للإنسان، ويكون مفاد الحمل في المرتبة الثانية هو ثبوت كون الإنسان ضاحكًا.

فالحاصل أنّه لا فرق بين الهلّيّة البسيطة والمركّبة في المرتبة الأولى من الحمل وهي مرتبة انعقاد القضيّة، وهو إثبات شيءٍ لشيءٍ أو نفيه عنه.

ولٰكنّ الفرق يظهر في المرتبة الثانية، إذ يكون مفاد الحمل في الهلّيّة البسيطة هو ثبوت شيءٍ، وفي الثانية ثبوت شيءٍ لشيءٍ.

والجدير بالذكر أنّ موضوع القضيّة الحمليّة في المرتبة الأولى، لا بد وأن يكون متقرّرًا، أو ثابتًا في المرتبة السابقة على المحمول، سواءٌ كان ثابتًا بنفسه أو بغيره، بمقتضى قاعدة الفرعيّة، أمّا في المرتبة الثانية فقد ينتفي الموضوع كقولنا: الإنسان معدومٌ، أو شريك الباري ممتنعٌ.

الفصل الرابع

جهات القضايا وأقسام الضرورة

إنّ جهة القضيّة هي عبارةٌ عن كيفيّة النسبة الحكميّة في مقام الإثبات العلميّ، وهي بعينها مادّة القضيّة في مقام الثبوت نفس الأمريّ.

والجهة إنّما تحصل من قياس مفهوم المحمول إلى طبيعة الموضوع، وهي على ثلاثة أنحاءٍ بالحصر العقليّ:

الأوّل: أن يكون المحمول ضروريّ الثبوت للموضوع وهو جهة الوجوب، كالناطق للإنسان.

الثاني: أن يكون ضروريّ العدم وهو جهة الامتناع، كالحجر للإنسان.

الثالث: أن يكون لا ضروريّ الوجود ولا العدم وهو جهة الإمكان كالوجود للإنسان.

وهٰذه الجهات الثلاث لا تنفكّ عنها أيّ قضيّةٍ حمليّةٍ، سواءٌ كانت من الهلّيّات البسيطة أو المركّبة.

وقد قسّم المناطقة الجهات الثلاث إلى ما بالذات، وما بالغير، وما بالقياس إلى الغير.

والّذي يهمّنا هنا في هٰذا الفصل هو أنّهم قد قسّموا القضايا الضروريّة إلى الضرورة الذاتيّة والضرورة الأزليّة.

أمّا الضرورة الذاتيّة، فتعني أنّ المحمول ثابتٌ للموضوع بالضرورة ما دام ذات الموضوع موجودًا، مثل سائر الصفات الذاتيّة للهلّيّات المركّبة في الممكنات كقولنا: "الإنسان ناطقٌ" أو "الأربعة زوج"، والسرّ في أخذ هٰذا القيد أنّ هٰذه الموجودات الممكنة يمكن أن يعرضها العدم، سواءٌ قبل حدوثها أو بعده، وحين العدم لا يثبت لها شيءٌ البتّة؛ فلا بدّ من اشتراط ثبوت الوصف للموضوع، بدوام وجود نفس الموضوع.

وأمّا الضرورة الأزليّة فتعني أنّ المحمول ثابتٌ للموضوع أزلًا وأبدًا، وهي لا تكون إلّا للباري - تعالى - الموجود بذاته أزلًا وأبدًا، ولا يعرضه العدم مطلقًا.

والجدير بالذكر هنا، أنّ الإمكان الذاتيّ لا ينافي الضرورة الذاتيّة في الهلّيّات المركّبة، بل ينافي الضرورة الذاتيّة في الهلّيّات البسيطة، فكون الإنسان ممكن الوجود لا ينافي كونه واجب الناطقيّة، ولٰكن ينافي كونه واجب الوجود بالذات.

أمّا الضرورة الذاتيّة في الهلّيّات البسيطة فتستلزم وتساوق الضرورة الأزليّة دائمًا، والسبب واضحٌ في ذٰلك؛ لأنّ كلّ موضوعٍ يكون ثبوت الوجود له بذاته فهو موجودٌ بذاته، وكلّ ما كان موجودًا بذاته، فهو غير مسبوقٍ ولا ملحوقٍ بالعدم، وهٰذه هي الضرورة الأزليّة.

الفصل الخامس

بحثٌ في أنحاء الحمل

إنّ الحمل - وكما يقول المناطقة - هو إثبات المحمول للموضوع، وهو يستلزم الاتّحاد بين الموضوع والمحمول من وجهٍ ليصحّ ويصدق الحمل، والتغاير من وجهٍ آخر ليفيد الحمل.

وفي الحمل الصناعيّ الشائع يكون التغاير بين الموضوع والمحمول في المفهوم، والاتّحاد إنّما يكون في الوجود، أي المصداق، إمّا بالذات أو بالعرض.

وبما أنّ الوجود عند جمهور الحكماء - كما أشرنا من قبل - هو موجوديّة الماهيّة في الواقع، فالاتّحاد في الوجود يرجع إلى الاتّحاد في الماهيّة لا من حيث المفهوم، بل من حيث المصداق الواحد، إمّا بالذات كقولنا: "الإنسان حيوانٌ" أو بالعرض كقولنا: "الإنسان كاتبٌ"؛ لامتناع الاتّحاد بين الماهيّات المتباينة، سواءٌ في الوجود الذهنيّ أو العينيّ، وبالتالي يكون كلٌّ من الموضوع والمحمول مشتركَين في الماهيّة المتحقّقة، ومختلفَين في الاعتبار، فالمحمول هو الموضوع ولٰكن باعتبارٍ ما، وهو معنى قولهم إنّ المحمول من اعتبارات الموضوع العقليّة وشؤونه التحليليّة، فترجع حقيقة الحمل إلى نحوٍ من حمل الشيء على نفسه، وبتعدّد هٰذه الاعتبارات تتعدّد أنحاء الحمل كما يلي:

1- اعتبار الموضوع من حيث هو هو لا غير، كحمل ذاتيّاته المقوّمة عليه،

كقولنا: "الإنسان ناطقٌ" أي أنّ الإنسان إنسانٌ متقوّمٌ بالنطق.

2- اعتبار الموضوع من حيث معنى يقتضيه لذاته، كحمل لوازم الماهيّة الاقتضائيّة عليها، كقولنا: "الأربعة زوجٌ" أي الأربعة أربعةٌ تقتضي الانقسام إلى متساويَين.

3- اعتبار الموضوع من حيث يسلب عنه مفهوم الوجود والعدم عن مرتبة ذاته، كحمل لوازم الماهيّة غير الاقتضائيّة عليها، كقولنا: "الإنسان ممكنٌ"، أي الإنسان إنسانٌ لا يقتضي بذاته الوجود والعدم.

وهٰذه الاعتبارات الثلاثة مرجعها إلى حيثيّةٍ واحدةٍ، وهي ذات الموضوع، وتسمّى بالحيثيّة الإطلاقيّة ويكون الحمل فيها حقيقيًّا لذات الموضوع وبذاته.

4- اعتبار الموضوع من حيث كونه مستندًا إلى جاعله كحمل الوجود على الماهيّة في قولنا: "الإنسان موجودٌ"، أي أنّ الإنسان إنسانٌ متحقّقٌ في الأعيان.

5- اعتبار الموضوع من حيث قياسه إلى معنًى خارجٍ عنه، ولٰكن منضمٍّ إليه، كحمل الحرارة على الماء في قولنا: "الماء حارٌّ"، أي الماء ماءٌ فيه حرارة.

6- اعتبار الموضوع من حيث قياسه إلى معنًى خارجٍ عنه غير منضمٍّ إليه، كحمل الفوقيّة على السماء في قولنا: "السماء فوق الأرض" أي السماء سماءٌ تحتها الأرض.

7- اعتبار الموضوع من حيث قياسه إلى معنًى خارجٍ عنه ومسلوبٍ عنه، كحمل العمى على زيدٍ في قولنا: "زيدٌ أعمى" أي زيدٌ زيدٌ فاقدٌ للبصر.

وهٰذه الاعتبارات الأربعة الأخيرة مرجعها إلى حيثيّةٍ واحدةٍ، وهي الاستناد إلى الغير، تسمّى بالحيثيّة التعليليّة أو الواسطة في الثبوت، والحمل فيها حقيقيٌّ لذات الموضوع، ولٰكن بغيره، أي لا بذاته، وإن كان لذاته، وهٰذا هو معنى قولهم: كلّ عرضيٍّ معلّلٌ.

8- اعتبار الموضوع لا لوحده، ولٰكن بانضمام معنًى آخر إليه، بحيث يكون جزءًا منه وداخلًا فيه، وهٰذا الجزء المنضمّ إلى الموضوع يكون له الحمل أوّلًا وبالذات، وللموضوع ثانيًا وبالعرض، كقولنا: "الحيوان ضاحكٌ"، فبالحقيقة الحيوان الناطق ضاحكٌ؛ لأنّ الضحك أوّلًا وبالذات للنطق، وثانيًا وبالعرض للحيوان المتّحد معه، وهٰذه الحيثيّة الّتي تصحّح الحمل بانضمامها للموضوع وصيرورتها جزءًا منه، تسمّى بالحيثيّة التقييديّة أو الواسطة في العروض، ويكون الحمل فيها مجازيًّا للموضوع أي لغيره وبغيره.

فهٰذه هي حقيقة الحمل وأنحاؤه المختلفة، الّتي يؤدّي عدم الالتفات إليها بدقّةٍ إلى الوقوع في كثيرٍ من المغالطات كما سنشير بعد ذٰلك.

الفصل السادس

تحرير محلّ النــزاع

ينبغي أن يعلم أنّ محلّ النزاع في أصالة الماهيّة أو الوجود هو في عالم الإمكان؛ لأنّ واجب الوجود بالذات عند جمهور الفلاسفة وجودٌ بحتٌ أصيلٌ لا ماهيّة له؛ لأنّ الماهيّة تستلزم الإمكان والفقر.

وقد مهّد لهٰذا النزاع أبو نصرٍ الفارابيّ عندما قام بتحليل الموجود الممكن إلى مفهومين متباينين، هما الماهيّة والوجود، فصار كلّ ممكنٍ زوجًا تركيبيًّا من ماهيّةٍ ووجودٍ.

ولما كان مفهوم الوجود مشتركًا معنويًّا بين جميع الموجودات، بمعنى التحقّق والثبوت، وأنّه زائدٌ على الماهيّات في التحليل العقليّ فقط، مع وحدة المصداق الخارجيّ المعبّر عنه بهويّة الشيء ومصداقه، فهنا يطرح العقل هٰذا السؤال: هل هٰذه الحقيقة الواحدة الّتي يتشكّل منها لوح الواقع الخارجيّ مصداقٌ أوّلًا وبالذات للماهيّة الّتي يدركها العقل، ثمّ يحمل عليها مفهوم الوجود الانتزاعيّ، بمعنى صيرورتها وكونها في الأعيان، أو الأمر بالعكس في أنّ هٰذه الحقيقة العينيّة مصداقٌ أوّلًا وبالذات للوجود، ثمّ ينتزع منه العقل مفهوم الماهيّة ويحمل عليه، فتكون الماهيّة هي ظلّ الوجود وتعيّنه لا غير.

وبعبارةٍ أخرى، هل القضيّة الحمليّة في الواقع ونفس الأمر هي أنّ "الإنسان موجودٌ"، أي الإنسان متحقّقٌ في الأعيان؟ أو الواقع هو أنّ "الوجود إنسانٌ" بمعنى أنّ الوجود ظلّه وتعيّنه إنسانٌ؟

تنبيهٌ: لا ينبغي أن نفهم من ذٰلك أنّ مفهومي الماهيّة والوجود عند الملّا صدرا يباين مفهوميهما عند جمهور الحكماء، بحيث تختلّ المبادئ التصوّريّة للبحث، بل الاختلاف في المصداق المتحقّق في الأعيان في ذاته، فبناءً على أصالة الوجود تصبح الماهيّة - الّتي معناها الذات المعقولة وحقيقة الشيء - هي في الواقع تعيّن الذات وشبح الحقيقة، ويصبح الوجود الّذي معناه التحقّق، هو في الواقع تحقّق نفسه، وليس تحقّق شيءٍ غيره.

والجدير بالذكر أنّه لا يمكن أن يكون للمفهومين المتباينين مصداقٌ واحدٌ بالذات مركّبٌ منهما في الخارج كتركّب الجسم من المادّة والصورة؛ لأنّ وجود الشيء هو ثبوته لا ثبوت شيءٍ له.

كما لا يمكن أن يكون لهما مصداقٌ واحدٌ بالذات بسيطٌ في الخارج، كما في المركّبات العقليّة الصرفة، كالعقول المجرّدة، والأعراض البسيطة في الخارج، والمركّبة في الذهن من جنسٍ وفصلٍ حقيقيين، وهما أجزاءٌ عقليّةٌ؛ لأنّ الوجود لا يصلح أن يكون جنسًا أو فصلًا للماهيّات الإمكانية، هٰذا بالإضافة إلى أنّ الوجود - كما قلنا - هو ثبوت الشيء، لا ثبوت شيءٍ له.

وهمٌ وتنبيهٌ: هناك من العلماء المعاصرين من ادّعى إمكان أن يكون للماهيّة والوجود - مع كونهما مفهومين متغايرين - مصداقٌ واحدٌ بالذات، كما هو الحال في المفاهيم المتباينة الّتي ننتزعها من ذات الباری تعالى، من العلم والقدرة والحياة وغيرها، مع كونها جميعًا مفاهيم ذاتيّةً ترجع إلى ذاتٍ واحدةٍ بسيطةٍ، وبالتالي تصبح كلٌّ من الماهيّة والوجود أصيلين في الواقع!

والجواب:

أوّلًا: أنّ هٰذه المفاهيم المتعدّدة في واجب الوجود بذاته تعالى، الّذي لا ماهيّة له، والواحد من جميع الجهات، إمّا أن ترجع في معناها إلى معنًى واحدٍ، وهو العلم، أو وجوب الوجود، كما ذهب إلى ذٰلك ابن سينا في (المبدأ والمعاد)، أو أنّها - وكما هو في نظري - ترجع إلى معانٍ إضافيّةٍ في مقام الإثبات، تتعدّد بتعدّد المعاني المضافة إلى الذات البسيطة، كما ذهب إليه الشيخ الرئيس في (إلٰهيّات الشفاء).

ثانيًا: أنّ هٰذا قياسٌ مع الفارق؛ لأنّ هٰذه المفاهيم والصفات الإلٰهيّة في عرض بعضها البعض، وتكون من باب ثبوت شيءٍ لشيءٍ، على خلاف الماهيّة والوجود؛ إذ إنّهما في طول بعضهما البعض، ويعرض أحدهما الآخر في التصوّر، فليس مفهوم الوجود إلّا تحقّق الماهيّة وعارضها بناءً على أصالة الماهيّة، أو أنّ الماهيّة ليست إلّا تعيّن الوجود، وعارضه، وليس الأمر كذٰلك في صفات الواجب تعالى، فمن المحال أن يكونا في عرضٍ واحدٍ، ومفهومَين ذاتيَّين لموضوعٍ واحدٍ.

ومن المحال أيضًا ألّا يكون مصداقٌ بالذات لكليهما؛ للزوم السفسطة، وانتفاء الموجودات الإمكانيّة في الخارج؛ لأنّه لا معنى لموجودٍ ليس له ذاتٌ، وإذا كانت له ذاتٌ، فإمّا أن تعقل، فتكون ماهيّةً، أو لا تعقل، فتكون حقيقتها في الأعيان، ووجود بالذات.

فلا يبقى إلّا أن تكون هٰذه الهويّة العينيّة مصداقًا بالذات لأحدهما، ومصداقًا بالعرض للآخر، وهنا محلّ النزاع.

خاتمة الباب الخامس

خلاصة ما توصّلنا إليه في هٰذا الباب المشتمل على المقدّمات التمهيديّة لتحقيق المسألة، هو أنّ الماهيّة هي ذات الشيء وحقيقته المعقولة، وأنّ الوجود المصدريّ عند جمهور الفلاسفة ليس إلّا موجوديّة الماهيّة في الأعيان، وأنّ الاصطلاح الشائع الاستعمال عند جمهور الحكماء كان هو المعنى المشتقّ أي الموجود، وهو عندهم تعبيرٌ عن الماهيّة من حيث هي في الأعيان.

ثمّ أشرنا في الفصل الثاني إلى مراتب نفس الأمر عند الفلاسفة، الّتي هي عبارةٌ عن التحليلات والأحكام العقليّة الضروريّة، والّتي يدركها العقل بطبيعته أو بالبرهان اليقينيّ، كتقدّم الجزء على الكلّ، والعامّ على الخاصّ، والذاتيّ على العرضيّ، والمعروض على العارض، والعلّة على المعلول، والماهيّة على الوجود، وأنّ لوح الواقع أوسع مصداقًا من لوح الخارج.

وفي الفصل الثالث تكلّمنا عن أصناف القضايا ومراتبها الذهنيّة، وتبيّن لنا أنّ الهلّيّات البسيطة والمركّبة تشترك في تركّبها من الأجزاء الذاتيّة الثلاثة للقضيّة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة، وذٰلك في مرتبة انعقاد الحمل، وإن اختلفتا في مرتبة مفاد الحمل؛ إذ يكون مفاده في الهلّيّة البسيطة ثبوت الموضوع، وفي الهلّيّة المركّبة ثبوت شيءٍ للموضوع.

وفي الفصل الرابع تبيّن لنا أنّ الإمكان الذاتيّ في الهلّيّات البسيطة لا ينافي الضرورة الذاتيّة في الهلّيّات المركّبة، ولٰكن ينافي الضرورة الذاتيّة في الهلّيّات البسيطة، المستلزمة للضرورة الأزليّة بل المساوقة لها.

وفي الفصل الخامس توصّلنا إلى أنّ الحمل الشائع، يقتضي الاتّحاد في مصداق الماهيّة الواقعيّ، وأنّ المحمول ينتزع بالاعتبارات العقليّة المختلفة للموضوع، وأنّ المحمول ليس له تقرّرٌ أو ثبوتٌ بإزاء الموضوع.

وفي الختام تعرّضنا في الفصل السادس لمحلّ النزاع، وظهر لنا أنّ المصداق الذاتيّ في الأعيان لا يمكن أن يكون للماهيّة والوجود معًا، ولا لغيرهما، فلا يكون إلّا لأحدهما، وبالتالي فإنّ إبطال أصالة أحدهما يستلزم ثبوت أصالة الآخر بالضرورة.

الباب السادس

التحقيق الفلسفيّ للمسألة المتنازع عليها بين الحكيمين

مقدّمة الباب

بعد الفراغ بحمد الله تعالى، من بيان المقدّمات العقليّة التمهيديّة في الباب السابق، يصل بنا البحث إلى محطّته الأخيرة والأهمّ، المتعلّقة بالمحاكمة العقليّة بين الحكيمين؛ من أجل تحقيق هذه المسألة الفلسفيّة المصيرية المتنازع عليها، وذٰلك بناءً على المنهج العقليّ البرهانيّ القويم الّذي اعتمدناه في بحثنا هٰذا، فنقول بحول الله - تعالى - وقوته:

إنّه قد سبق وأن بيّنا في الباب الثاني أنّ القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، هو مذهب جمهور الفلاسفة والمتكلّمين قبل الملّا صدرا، بل هو نفسه كان من القائلين والمدافعين عن أصالة الماهيّة في أوّل أمره، ثمّ عدل عنها إلى القول بأصالة الوجود، بل إنّ تلامذته وعلى رأسهم المحقّق اللاهيجيّ كانوا من القائلين أيضًا بأصالة الماهيّة تبعًا لجمهور الفلاسفة.

وقد وصل القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود إلى ذروته من الناحية التحقيقيّة على يد أستاذه السيّد الداماد، الّذي تعرّض لتحقيق المسألة بنحوٍ دقيقٍ وعميقٍ لم يسبق له مثيلٌ، ثمّ جاء الملّا صدرا من بعده وأورد إشكالاتٍ كثيرةً ومتنوّعةً على أصالة الماهيّة، وتبنّى القول بأصالة الوجود.

والجدير بالذكر هنا أنّ القائلين بأصالة الماهيّة يرون أنّ أصالتها وثبوتها العينيّ من الأمور البدهيّة الّتي تثبت بأدنى تأمّلٍ، وأنّ القول بأصالة الوجود يستلزم المحال.

وعلى العكس من ذٰلك، فإنّ الملّا صدرا يرى أنّ أصالة الوجود من الواضحات الّتي لا تحتاج إلى استدلالٍ، وأنّ القول بأصالة الماهيّة يستلزم محالاتٍ كثيرةً.

فالحاصل أنّ كلّ طرفٍ يدّعي أنّ مبناه الفلسفيّ بدهيّ الثبوت، ثمّ يوجّه الاستدلال لإبطال مبنى الطرف الآخر؛ لأنّ الأصالة دائرةٌ بين أمرين لا ثالث لهما، إمّا الماهيّة أو الوجود؛ لامتناع القول بأصالتهما أو اعتباريّتهما معًا - كما أشرنا سابقًا إلى ذٰلك - فإبطال أحد الأمرين كافٍ لثبوت أصالة الطرف الآخر بالضرورة.

والآن نقول: إنّ تحقيق البحث يمرّ بمرحلتين:

الأولى: في البحث حول ادّعاء كلّ طرفٍ بالنظر إلى طبيعة الماهيّة والوجود.

الثانية: في البحث حول الإشكالات المتوجّهة إلى أصالة الماهيّة أو الوجود، فنتعرّض أوّلًا للإشكال الرئيسيّ الّذي أورده السيّد الداماد على أصالة الوجود، ثمّ نتعرّض بعد ذٰلك لمناقشة الإشكالات الّتي أوردها الملّا صدرا على أصالة الماهيّة، ثمّ نختم البحث ببيان وجهة نظرنا الأخيرة في هٰذه المسألة الفلسفيّة الهامّة والمصيريّة.

الفصل الأوّل

التحقيق بحسب ما تقتضيه طبيعة الماهيّة والوجود

إذا نظرنا إلى متن الأعيان في الخارج، نجد أنّ هٰذا الموجود الأصيل المتحقّق في الأعيان، وليكن زيدًا من الناس مثلًا، يصدق عليه بتمامه مفهوم الماهيّة ومفهوم الوجود، أي أنّه إنسانٌ وأنّه موجودٌ، فلا يمكن بهٰذا اللحاظ الخارجيّ السطحيّ، أن نحسم النزاع ونثبت الأصالة لأحدهما دون الآخر.

فينبغي لنا أن نرجع إلى الذهن، ومقام التحليل العقليّ الواقعيّ؛ لنتعرّف على حكم العقل الأوّليّ في معرفة أصل هٰذا الشيء وحقيقته في نفسه، بعد تحليله لواقعيّته نفس الأمريّة؛ لأنّنا بعد معرفة أصل هٰذا الشيء وحقيقته في نفسه، نستطيع أن نعرف ما هو الأصيل؛ لأنّ الأصيل هو المتحقّق في الأعيان، والمترتّب عليه الأثار لذاته، وهٰذا لا يكون إلّا لأصل الشيء المقوّم له في الخارج، لاستحالة كون أصل الشيء أمرًا اعتباريًّا والفرع هو الأصيل.

وينبغي علينا أن نعلم أنّ أحكام العقل على الأشياء الخارجيّة المباينة له، إنّما هي بعد تعقّلها وحصولها عنده بأيّ نحوٍ من الحصول، ولولا ذٰلك ما استطعنا أن نثبت وجود شيءٍ في الخارج، ولا أنحاء وجوده الّتي هي الغاية المنشودة للفيلسوف.

فبعد إدراك آثار الأشياء الخارجيّة كصورٍ حسّيّةٍ، وحفظها كصورٍ خياليّةٍ في الذهن، ثمّ تعقّلها كمفاهيم كلّيّةٍ، وتمييز صفاتها الذاتيّة عن العرضيّة، يحكم العقل

بوجودها في الأعيان بمقتضى قانون العلّيّة، وحكايتها عن مصاديقها بمقتضى أصل السنخيّة، وتكرار المشاهدات الحسّيّة، ثمّ يحكم بأنّها واجبةٌ أو ممكنةٌ، أو جوهرٌ أو عرضٌ، أو بسيطةٌ أو مركّبةٌ، أو علّةٌ أو معلولٌ، أو حادثةٌ أو قديمةٌ، وهٰكذا من الأحكام الفلسفيّة، وهي كلّها كما أشرنا في الفصل الثاني من الباب الخامس، أحكامٌ ضروريّةٌ وتحليلاتٌ واقعيّةٌ تبتني على أصولٍ عقليّةٍ بدهيّةٍ، قد اكتشفها العقل، وتسالم عليها سائر الفلاسفة، والتشكيك فيها يؤدّي إلى الوقوع في السفسطة لا محالة.

وإذ قد تبيّن هٰذا، فأقول: إنّ العقل بذاته يدرك أنّ المفاهيم الذاتيّة المقوّمة الّتي تمثّل ماهيّة الشيء، هي حقيقته المعقولة، الّتي تحكي عن ذاته الّتي بها هو ما هو؛ لأنّها أوّل ما يتصوّره العقل من ذات الشيء، بحيث لا يمكن تصوّر الشيء على حقيقته قبل تصوّرها، كما أنّها لا يمكن سلبها عنه، وبانتفائها تنتفي حقيقة الشيء وواقعيّته، وقد تسالم جميع المناطقة والفلاسفة على هٰذا التصوّر للماهيّة، كما أشرنا إلى ذٰلك في المقدّمة الأولى في الفصل الأوّل من الباب الخامس.

ثمّ إنّ العقل يحكم بأنّه في ظرف واقعيّة أيّ شيءٍ، فإنّ أوّل ما يتقرّر ويتجوهر في المرتبة الأولى من هٰذا الظرف، هو نفسه وذاته الّتي هو بها ما هو، ثمّ تلحقها في المراتب الأخرى سائر الصفات الذاتيّة والعرضيّة؛ وذٰلك لأنّ أيّ وصفٍ يتّصف به هٰذا الشيء في واقعه، من وجوده وأنحاء وجوده، وعوارض ذاته اللازمة والمفارقة، كلّها ترجع إلى تقرّر ذات الموصوف في نفسه أوّلًا، والّذي يمثّل مرجع الضمائر في كلّ هٰذه الأوصاف، وذٰلك عندما نتحدّث عن وجوده وذاتيّاته ولوازمه وعوارضه وسائر صفاته، بحيث لو لم تتقرّر هٰذه الذات أوّلًا، لانهدمت كلّ مراتب واقعيّة الشيء عن لوح الواقع، وهٰذا ما أشار إليه ابن سينا في مدخل الشفاء كما مرّ بقوله[1]:

---

(1) الشفاء، ص 34.

«قد سلف لك أنّ للأشياء ماهيّاتٍ، وأنّ تلك الماهيّات قد تكون موجودةً في الأعيان، وقد تكون موجودةً في الأوهام، وأنّ الماهيّة لا يوجب لها تحصيل أحد الوجودين، وأنّ كلّ واحدٍ من الوجودين لا يثبت إلّا بعد ثبوت الماهيّة».

وهٰذا هو معنى أصالة الماهيّة، وأنّ الوجود يلحقها في المرتبة الثانية بعد فعليّة تقرّرها في ذاتها، وهو في نفسه ليس إلّا مرتبة ظهورها، وظهور آثارها في الأعيان، وليس شيئًا آخر وراء ذٰلك، بل هو مجرّد اعتبارٍ من اعتباراتها الذاتيّة، وهٰذا هو معنى اعتباريّة الوجود؛ لأنه كما بيّنا أنّ أصل الشيء وحقيقته، هي الّتي تكون في الأعيان أوّلًا، ويترتّب عليها الآثار بحكم العقل الضروريّ.

وينبغي أن نعلم أنّ التقدّم والتأخّر بين الماهيّة ووجودها، إنّما هو في مقام التحليل العقليّ، أمّا في الأعيان، فظرف التقرّر الماهويّ والوجود واحدٌ بالشخص والمصداق، بلا تقدّمٍ ولا تأخّرٍ، ولٰكن يكون هٰذا التحقّق أوّلًا وبالذات للماهيّة بحكم أصليتها للشيء وتقدّمها في المرتبة الواقعيّة، وثانيًا وبالعرض للوجود بحكم فرعيّته وتأخّره عن الماهيّة في نفس الأمر، وهٰذا هو المعنى التحقيقيّ لأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود عند جمهور الحكماء.

والملّا صدرا يصدّق كسائر الفلاسفة بكلّ هٰذه الأحكام والتحليلات العقليّة، ولٰكنّه يدّعي أنّ تقدّم الماهيّة على الوجود إنّما هو في مقام الذهن ولا يعكس الواقع، بل الوجود هو المتحقّق أوّلًا، ثمّ ينتزع منه العقل مفهوم الماهيّة، ولأنس العقل بالماهيّات واعتباره لها من حيث هي هي؛ فمن الطبيعيّ أن يقدّمها على الوجود؛ لأنّ كلّ شيءٍ تكون له ذاته قبل غيره، كما أشار إلى ذٰلك في تعليقته الكبيرة على كتاب إلٰهيّات الشفاء لابن سينا إذ قال[1]:

---

(1) شرح إلٰهيّات الشفاء، ج 2، ص 1027.

«فالوجود هو الأصيل في الواقع، وله التقدّم فيه على الماهيّة، والماهيّة هي الأصل في اعتبار الذهن ولها التقدّم فيه على الوجود».

وقال أيضًا في كتاب المشاعر[1]:

«فالماهيّة هي الأصل في القضايا الذهنيّة لا الخارجيّة، والتقدّم هنا تقدّمٌ بالمعنى والماهيّة، لا بالوجود».

وأقول: إنّا قد بيّنّا في المقدّمة الثانية في الفصل الثاني من الباب الخامس أنّ هٰذه الأحكام الأوّليّة للعقل أحكامٌ ضروريّةٌ وواقعيّةٌ، وليست معلولةً للأنس الذهنيّ أو الاعتبار الوهميّ، والدليل على ذٰلك أنّ العقل نفسه مع إدراكه لماهيّات الأشياء أوّلًا، قد حكم بتأخّر الماهيّة عن علّتها الموجبة لها وأنّها حادثةٌ، وحكم بتقدّم وجود الباري - تعالى - عليها، وحكم بتقدّم الماهيّات المجرّدة كالعقول على الماهيّات المادّيّة كالأجسام، وحكم بتقدّم ماهيّة الجوهر على ماهيّة العرض، وماهيّة الصورة على ماهيّة المادّة، وتقدّم الماهيّة على لوازمها.

وكلّ هٰذه الأحكام ضروريّةٌ ومسلّمةٌ عند العقل، وعند جمهور الفلاسفة، حتّى الملّا صدرا نفسه، إلّا أنّه لا يقبل حكم العقل بتقدّم الماهيّة على وجودها في الواقع، ويعتبر ذٰلك أمرًا ذهنيًّا صرفًا، وهٰذا هو عين التخصيص في الأحكام العقليّة الضروريّة، والّتي هي من المحالات، ولا يقول بها أيّ أحدٍ من العلماء، فضلًا عن الحكماء.

وهٰذا النحو من التقدّم للماهيّة على وجودها هو الّذي أثبت به جمهور الفلاسفة الحدوث الذاتيّ لجميع الممكنات، وهو الّذي يقرّ به الملّا صدرا، ومع ذٰلك يدّعي

---

(1) المشاعر، ص 31.

أنّ تقدّم الماهيّة على وجودها ليس بواقعيٍّ! ممّا يستلزم بطلان الحدوث الذاتيّ، وانسداد أدقّ وأعظم بابٍ لإثبات وجود الواجب بذاته - تعالى- وصفاته.

قال ابن سينا في إلٰهيّات الشفاء[1]:

«فإنّ للمعلول في نفسه أن يكون "ليس" ويكون له عن علّته أن يكون "أيس"، والّذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات، لا في الزمان، من الّذي يكون عن غيره، فيكون كلّ معلولٍ "أيس" بعد "ليس" بعديّةً بالذات».

أي أنّ إمكانه الذاتيّ متقدّمٌ على وجوبه الغيريّ، ومن المعلوم أنّ الإمكان متأخّرٌ عن الماهيّة؛ لأنّه من لوازمها ووجودها متأخّرٌ عن وجوبها؛ لأنّ الشيء بحكم العقل ما لم يجب لم يوجد، فتكون الماهيّة قد تقرّرت أوّلًا، فأمكنت ثانيًا، فوجبت ثالثًا، فوجدت رابعًا، وبالتالي تكون الماهيّة متقدّمةً على وجودها بثلاث مراتب واقعيّةٍ، فلا يعقل بأيّ نحوٍ من الأنحاء تقدّم وجودها عليها؛ ولذٰلك يقول السيّد الداماد في الأفق المبين[2]:

«وأمّا سبق الوجود على الفعليّة (أي تقرّر الماهيّة) فلا يستصحه إلّا ذو فطرةٍ سقيمةٍ».

فالحاصل أنّنا في المرحلة العقليّة التحليليّة الأولى، نكون قد توصّلنا إلى أنّ العقل قد حكم لصالح أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود.

ولننتقل الآن إلى المرحلة الثانية من البحث حول الإشكالات الّتي أوردها الطرفان على أصالة الماهيّة أو الوجود ومناقشتها، وسوف نبدأ في الفصل الثاني بالإشكال

---

(1) إلٰهيّات الشفاء، ص 266.

(2) الأفق المبين، ص 19.

الأساسيّ الّذي أورده السيّد الداماد على أصالة الوجود، ومحاولة الملّا صدرا في التفصّي عنه، ثمّ نتحوّل بعد ذلك في الفصل الثالث إلى الإشكالات الّتي أوردها الملّا صدرا على أصالة الماهيّة، ثمّ نتعرّض لمناقشتها إن شاء الله تعالى.

الفصل الثاني

تحقيق إشكال السيّد الداماد على أصالة الوجود

حاصل هٰذا الإشكال كما أشار إليه هو بنفسه في رسالة مفهوم الوجود والماهيّة، ونقلناه كما هو في الباب الثالث، هو أنّ الوجود الإمكانيّ لو كان موجودًا في الأعيان، لكان إمّا كلّيًّا طبيعيًّا مقوّمًا لأفراده ومتشخّصًا بغيره، أو جزئيًّا حقيقيًّا متشخّصًا بذاته، وكلاهما باطلان.

أمّا الأوّل، فلأنّه إمّا أن يكون جنسًا طبيعيًّا كالحيوان لزيدٍ، أو نوعًا طبيعيًّا كالإنسان لزيدٍ، وبما أنّ نسبة الجنس والنوع إلى الفرد نسبةٌ ضروريّةٌ، فتكون نسبة الوجود إلى الفرد الممكن نسبةً ضروريّةً، فيكون الممكن موجودًا بالضرورة الذاتيّة، وكلّ ما كان كذٰلك، كان موجودًا بالضرورة الأزليّة السرمديّة، فيمتنع حدوثه، وينقلب الممكن إلى واجبٍ بالذات.

أمّا الاحتمال الثاني، هو كونه جزئيًّا حقيقيًّا متشخّصًا بذاته، فيلزم أن يكون موجودًا بذاته لمساوقة الوجود للتشخّص الخارجيّ، فيكون ممكن الوجود، واجب الوجود بذاته وهو ضروريّ البطلان.

وهٰذا الإشكال القويّ ظاهر الورود على أصالة الوجود لا محالة، وقد كان هو المانع الحقيقيّ - بحسب نظرنا - من ذهاب جمهور الفلاسفة إلى القول بأصالة الوجود.

وقد حاول الملّا صدرا التفصّي عن هٰذا الإشكال الصعب في بعض كتبه، ومنه كتاب المشاعر، ولٰكن دون جدوى كما سنشير إلى ذٰلك.

قال في المشاعر[1]:

«هٰذا مندفعٌ بثلاثة أمورٍ: التقدّم والتأخّر، والتمام والنقص والغنى والحاجة، وهٰذا المُورد لم يفرّق بين الضرورة الذاتيّة والضرورة الأزليّة، فواجب الوجود يكون مقدّمًا على الكلّ غير معلولٍ لشيءٍ، وتامًّا لا أشدّ منه في قوّة الوجود، ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه، وغنيًّا لا تعلّق به بشيءٍ من الموجودات... فمعنى كون الوجود واجبًا أنّ ذاته بذاته موجودٌ من غير حاجةٍ إلى جاعلٍ يجعله، ولا قابلٍ يقبله، ومعنى كون الوجود موجودًا أنّه إذا حصل إمّا بذاته أو بفاعلٍ لم يفتقر في كونه متحقّقًا إلى وجودٍ آخر محصّلٍ له، بخلاف غير الوجود (أي الماهيّة)؛ لافتقاره في كونه موجودًا إلى اعتبار الوجود وانضمامه».

أقول: وهٰذا الجواب واضح البطلان، لاستلزامه التناقض الصريح؛ لأنّه بعد التسليم بكون وجود الممكن عين ذاته، وليس عارضًا على ذاته كسائر الماهيّات، وأنّ ذاته واجبة الوجود بالضرورة الذاتيّة، فلا معنى لكونه معلولًا أو فقيرًا أو ناقصًا، ومحتاجًا إلى الغير؛ لأنّ الذاتيّ لا يعلّل.

وأمّا قوله: "إنّ الضرورة الذاتيّة لا تستلزم الضرورة الأزليّة"، فغريبٌ جدًّا؛ لأنّ الضرورة الذاتيّة في الهلّيّات البسيطة - أي في الوجود - تستلزم وتساوق الضرورة الأزليّة، كما أشرنا إلى ذٰلك في المقدّمة الرابعة من الباب الخامس، وكما أشار إلى ذٰلك السيّد الداماد في إشكاله على أصالة الوجود.

---

(1) المشاعر، ص 20.

نعم، الضرورة الذاتيّة لغير الوجود، كما في الهلّيّات المركّبة، كقولنا: "الإنسان ناطقٌ" بالضرورة، لا تسلتزم الضرورة الأزليّة في الوجود؛ لأنّ واجب الناطقيّة غير كونه واجب الوجود بذاته، أمّا لو كان الإنسان واجب الوجود بالضرورة الذاتيّة، فهٰذا يستلزم حتمًا كونه واجب الوجود بالضرورة الأزليّة.

فكأنّ الملّا صدرا خلط بين عدم استلزام الضرورة الذاتيّة في الهلّيّات المركّبة للضرورة الأزليّة، وعدم استلزام الضرورة الذاتيّة في الهلّيّات البسيطة للضرورة الأزليّة، إذ إنّ الأوّل ممكنٌ والثاني محالٌ.

وفي نظرنا أنّ الملّا صدرا كان متوجّهًا إلى هٰذا الإشكال القويّ؛ ولذٰلك، ومن أجل الهروب من المواجهة المنطقيّة، فقد غيّر اصطلاح الإمكان الذاتيّ المشهور عند الفلاسفة والمناطقة إلى ما يسمّى بالإمكان الفقريّ، وهو اصطلاحٌ خطابيٌّ تمثيليٌّ مقتبسٌ من النصوص الدينيّة، والّذي دفعه إلى ذٰلك هو امتناع صدق الإمكان الذاتيّ اللازم للماهيّة على الوجود الأصيل، وبالتالي لزوم صدق الضرورة الذاتيّة عليه، واستلزامها للضرورة الأزليّة، وانتفاء الفرق بين الواجب والممكن، فأراد أن يُفرّق بينهما بنحوٍ آخر خطابيٍّ، وهو الغنى والفقر... هٰذا مع كون ما يسمّيه بالإمكان الفقريّ في الحقيقة ليس له أيّ معنًى محصّلٌ وراء الإمكان الذاتيّ، وافتقار الماهيّة بذاتها إلى الوجود، واحتياجها إليه في تحقّقها لخلوّها عنه في مرتبة ذاتها. ولم يدر الملّا صدرا أنّ تغيير الاصطلاح لا يغيّر من الواقع شيئًا، وأنّ التصوير الخياليّ لايسوّغ التصوّر العقليّ.

وإلى هنا نكون قد فرغنا من تقرير إشكال السيّد الداماد في إبطال أصالة الوجود، وأثبتنا تماميّته وصحّته، وهو يستلزم ثبوت أصالة الماهيّة، ويكون مؤيّدًا

لما توصّلنا إليه في المرحلة الأولى في الفصل الأوّل، والآن نختم تحقيقنا في هٰذا الباب بمناقشة ما تبقّى من الشكوك والشبهات الّتي أوردها الملّا صدرا على نحو النقض الإجماليّ لأصالة الماهيّة، والّتي باندفاعها يستقرّ القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود.

الفصل الثالث

مناقشة الشكوك والشبهات الّتي أوردها الملّا صدرا على أصالة الماهيّة

هٰذه الشكوك والشبهات قد أوردها الملّا صدرا على أصالة الماهيّة في كتاب المشاعر، ونحن نورد منها هنا الإشكالات المهمّة، وبنحوٍ مختصرٍ، بعد أن استعرضناها بنحوٍ تفصيليٍّ، من خلال الباب الرابع، ثمّ نتعرّض بعد ذٰلك لمناقشتها.

والجدير بالذكر أنّ من أتقن استيعاب المقدّمات الخمس التمهيديّة، الّتي قدّمناها في فصول الباب الخامس، فليس من الصعب عليه أن يدفع هٰذه الإشكالات:

1- الإشكال الأوّل: «**إنّ حقيقة كلّ شيءٍ بوجوده، فالوجود أحقّ بأن يكون ذا حقيقةٍ**».

أقول: إنّ قصد بالحقيقة ذات الشيء الّتي هو بها ما هو، فإنّ حقيقة كلّ شيءٍ ممكنٌ بماهيّته لا بوجوده كما بيّنّا ذٰلك مرارًا، وإن قصد بالحقيقة الكون في الأعيان، بمعنى أنّ وجود كلّ شيءٍ في الأعيان إنّما هو بالوجود، وبالتالي فالوجود أحقّ بأن يكون في الأعيان؛ فصحيحٌ، ولٰكنّ هٰذا الوجود هو وجود واجب الوجود بذاته، الموجود بذاته في الأعيان، وبه تتحقّق الماهيّات في الأعيان، لا وجود الماهيّات.

وقد سبق وأن قلنا إنّ الملّا صدرا قد أخذ أصالة الوجود من العرفاء، والّتي مصداقها الوحيد عندهم وجود الواجب الوجود بذاته، بناءً على الوحدة الشخصيّة

عندهم، ولٰكن الملّا صدرا قد عمّمها للوجود الإمكاني بكلّ أحكامها، وهٰذا كان منشأً للكثير من مغالطاته؛ لأنّ جمهور الفلاسفة متّفقون على أنّ وجود الواجب بذاته وجودٌ أصيلٌ لا ماهيّة له، وأنّه متشخّصٌ بذاته ومبدأٌ للآثار الخارجيّة بذاته، وهو حقيقة الحقائق، وبه تتحقّق الأشياء في الأعيان.

2- الإشكال الثاني: «**لو كانت الماهيّة أصيلةً، لم يوجد شيءٌ من الأشياء؛ لأنّها لا تقتضي الوجود بذاتها، والانتساب إلى الواجب بالذات لا ينفع؛ لأنّ الوجود ليس كالبنوّة والأبوّة المتأخّرَين عن الأب والابن**».

والجواب: أنّ القائلين بأصالة الماهيّة، لا يقولون إنّ الماهيّة موجودةٌ بذاتها، كيف وهي مستوية النسبة إلى الوجود والعدم، ولٰكن يقولون إنّها موجودةٌ بالوجود الأصيل لواجب الوجود بذاته، أي أنّها موجودةٌ لذاتها بغيرها، أي بالتبع لا بالعرض.

وليس كلّ موضوعٍ إذا كان مستوي النسبة لصفةٍ معيّنةٍ، كان متّصفًا بهٰذه الصفة بالعرض، وبعبارةٍ أخرى ليس كلّ ما احتاج إلى حيثيّةٍ تعليليّةٍ في الاتّصاف، احتاج إلى حيثيّةٍ تقييديّةٍ للاتّصاف بها أيضًا، وكما أشرنا إلى ذٰلك في المقدّمة الخامسة من الباب الخامس.

نعم، لا يكون متّصفًا بهٰذه الصفة بذاته، ولٰكن يكون متّصفًا بها لذاته، وهٰذا واضحٌ عند العقل، وموضع اتّفاق جميع المناطقة والحكماء.

واعتقد أنّ هٰذا المذهب قد أخذه الملّا صدرا عن العرفاء الصوفيّة، المنكرين لوجود الموجود بغيره، وأنّ كلّ ما ليس وجوده من ذاته فهو معدومٌ، وبذٰلك ذهبوا إلى القول بالوحدة الشخصيّة، وقد تبعهم الملّا صدرا على ذٰلك في نهاية الأمر، وهو أمرٌ مخالفٌ لضرورة العقل، وإجماع الفلاسفة.

فمثلًا حينما نقول: "إنّ الحديد حارٌّ"، يعني كونه حارًّا بالحقيقة لا المجاز، مع كون ذاته مستوية النسبة إلى الحرارة والبرودة، وهٰذا الاستواء يقتضي وجود علّةٍ لاتّصافه بالحرارة، والّتي بعد وجودها يصير حارًّا لذاته وبالحقيقة، وكذٰلك الحركة للجسم يكون متحرّكًا حقيقةً لذاته، وإن كان بغيره.

وأمّا قوله: "إنّ الوجود ليس كالبنوّة المتأخّرة عن وجود الأب والابن" فصحيحٌ، ولٰكن ينبغي أن يُعلم أنّه لا فرق في قيود الحمل والاتّصاف بين الهلّيّة البسيطة والمركّبة في ظرف انعقاد القضيّة، كما أشرنا إلى ذٰلك في المقدّمة الثالثة من الباب الخامس، وهو ثبوت شيءٍ لشيءٍ مطلقًا، ولٰكن في الهلّيّة البسيطة كقولنا: "الإنسان موجودٌ"، يكون ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع تقرّر ذات المثبت له، لا فرع ثبوت المثبت له.

والماهيّة بعد استنادها لوجود واجب الوجود بالذات في ظرف انعقاد القضيّة، لا تحتاج إلى أن ينضمّ إليها شيءٌ آخر حتّى تتّصف بالوجود.

ومعنى إعطائها الوجود هو جعلها في الأعيان - والّذي هو مفاد الحمل والاتّصاف بالوجود - جعلًا بسيطًا لا جعلًا تأليفيًّا، حتّى يستلزم وجود الماهيّة قبل وجودها، كما يريد أن يصوّر لنا ذٰلك الملّا صدرا.

فالجاعل جعل الماهيّة، فصارت في الأعيان، فانتزع منها العقل مفهوم الوجود وحمله عليها.

ثمّ لنا أن نرد عليه هٰذا الإشكال بعينه في الوجود الإمكانيّ؛ لأنّنا نسأل عن هٰذا الوجود الفقير، إذا كان موجودًا بذاته فهو خلاف إمكانه وفقره، وإن كان موجودًا بغيره، فنسأل ماذا أعطاه الغير؟! فإن لم يعطه شيئًا، فهو موجودٌ بذاته، وإن أعطاه الوجود فللوجود وجودٌ ويتسلسل.

وهٰذا هو نفس الإشكال الّذي أورده شيخ الإشراق السهرورديّ، في الرد على شبهات القائلين بأصالة الوجود، وللأسف لم يذكره الملّا صدرا في كتبه؛ لقوّته.

3- الإشكال الثالث: «**لو كانت الماهيّة أصيلةً لاستوى الذهن والخارج**».

وهٰذا إشكالٌ غريبٌ؛ لأنّ الماهيّة لا تقتضي بذاتها الوجود الخارجيّ أو الذهنيّ حتّى يلزم الإشكال المذكور، بل يعرضها الوجود الخارجيّ والذهنيّ.

ومعنى عروض الوجود الذهنيّ والخارجيّ هو ثبوتها في ظرف الذهن والخارج، واختلاف الآثار لاختلاف أنحاء الوجودين.

فوجودها الخارجيّ وجودٌ حقيقيٌّ أصيلٌ متعلّقٌ بالواجب بالذات ومتقوّمٌ به، وبما أنّ الواجب موجودٌ في الأعيان، ومتشخّصٌ ومنشئٌ للآثار بذاته، فعند صدورها عنه، وقيامها به، تكون في الأعيان بنفس ذٰلك الجعل البسيط، وتتشخّص وتترتّب عليها الآثار بتبع ذٰلك.

أمّا وجودها الذهنيّ، فنحو وجودٍ علميٍّ غير أصيلٍ، وهو من شؤون الكيف النفسانيّ القائم بالنفس الإنسانيّة، والّذي تكون الكاشفيّة والمرآتيّة من خصائصه الذاتيّة، فيترتّب على الماهيّة الذهنيّة هٰذه الآثار بالتبع من الكاشفيّة والكلّيّة، عند القياس إلى محكيّها، والماهيّة في نفسها ليست إلّا الحقيقة الموصوفة والمعروضة لتلك الآثار.

فالموجود في الخارج هو مصداق الماهيّة الأصيلة؛ ولذٰلك تترتّب عليها آثاره بالتبع، والموجود منها في الذهن هو مفهوم الماهيّة، الّذي من شؤونات الكيف العلميّ النفسانيّ، فلا تترتّب عليه تلك الآثار، والماهيّة في نفسها معروضةٌ للمصداقيّة المعلولة للباري - تعالى - في الأعيان، ومعروضةٌ للمفهوميّة المعلولة للكيف النفسانيّ

في الأذهان، وهي في نفسها ليست إلّا ذات الشيء وحقيقته المعروضة لسائر الصفات بالاعتبارات المختلفة.

4- الإشكال الرابع: «**لو كانت الماهيّة أصيلةً لامتنع التشخّص على الأنواع الخارجيّة؛ لأنّ انضمام أيّ قيدٍ ماهويٍّ إلى الماهيّة، وإن كان يعينها ولٰكن لا يشخّصها**».

والجواب: أنّ للتشخّص معنيَين عند الفلاسفة، كما أشار إلى ذٰلك السيّد الداماد من قبل(1):

الأوّل: بمعنى التميّز الّذي به تتعيّن وتتمايز الماهيّات عن بعضها البعض، بحيث ينحصر الوصف فيها في شخصٍ واحدٍ في الخارج، وإن احتمل العقل أكثر من واحدٍ بحسب التصوّر.

الثاني: بمعنى الجزئيّ الحقيقيّ الممتنع للشركة، وهو من اللوازم الذاتيّة للوجود العينيّ للماهيّة، والّذي هو ظرف التشخّص المساوق للوجود الخارجيّ.

وجميع الماهيّات كما أنّها موجودةٌ في الأعيان بالوجود الخارجيّ الأصيل لواجب الوجود بذاته والمتشخّص بذاته، فهي متشخّصةٌ به أيضًا، فمعطي الوجود هو معطي التشخّص.

ولم يدّع أيّ فيلسوف أنّ الماهيّة متشخّصةٌ بذاتها إلّا في المعنى الأوّل، إذا كانت عوارضها المشخّصة من لوازم ذاتها كالعقول المجرّدة، والّتي يكون نوعها منحصرًا في شخصها عندهم، فأصل الإشكال هو الخلط بين التشخّص بالمعنى الأوّل، والتشخّص بالمعنى الثاني.

ومن العجائب أنّ أتباع الملّا صدرا من المتأخّرين ينقلون عن الفارابيّ القول بأنّ

---

(1) راجع: التقديسات، ص 186؛ الإيماضات، ص 53.

التشخّص بالوجود لا بالماهيّة[1]، ويعتبرونه دليلًا على اعتقاده بأصالة الوجود، مع أنّ أئمّة الفلسفة المشّائيّة القائلين بأصالة الماهيّة، كابن سينا والسيّد الداماد - وكما نقلنا عنهم من قبل - يصرّحون بأنّ الماهيّة لا يمكن أن تكون بذاتها ملاكًا للتشخّص، ولو أُضيف إليها ألف قيدٍ ماهويّ.

وهٰذه التخبّطات كلّها مرجعها إلى قلّة الاطّلاع، وهٰذا ليس بغريبٍ عمّن اتّخذ الملّا صدرا مرآةً لكلّ شيءٍ!

5- الإشكال الخامس: «**لو كانت الماهيّة أصيلةً لامتنع الحمل بين الماهيّات المتغايرة؛ لأنّ حيثيّة الاتّحاد هي الوجود العينيّ، فلو كان أمرًا اعتباريًّا لبطل الاتّحاد والحمل**».

والجواب: أنّه لما سمع أنّ المناطقة والحكماء يقولون إنّ الحمل الشائع هو الاتّحاد في الوجود، ظنّ أنّ الاتّحاد إنّما هو في الوجود العينيّ، مع أنّ نظرهم هو الاتّحاد في المصداق الواقعيّ، بحسب ظرف الاتّصاف وهو الفرد الماهويّ كما بيّنّا من قبل؛ لأنّه لا معنى للاتّحاد في الوجود العينيّ في القضايا الذهنيّة والعدميّة كقولنا: "الحيوان جنسٌ"، أو "الإنسان معدومٌ"، أو "النقيضان لا يجتمعان"، مع أنّها جميعًا من الحمل الشائع الصناعيّ بالاتّفاق.

وقد كنّا قد أشرنا إلى حقيقة الحمل وأنحائه المختلفة في المقدّمة الخامسة من الباب الخامس، وقلنا إنّ المحمول ليس إلّا معنًى حرفيًّا من اعتبارات الموضوع لا غير، وليس له وجودٌ مستقلٌّ في الأعيان حتّى يتّحد أو لا يتّحد مع الموضوع.

6- الإشكال السادس: «**لو كانت الماهيّة أصيلةً لامتنع اتّصافها بالوجود بناءً**

---

(1) شرح المنظومة، ص 375.

على قاعدة الفرعيّة؛ لأن ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، فيلزم وجود الماهيّة قبل وجودها».

وأقول: إنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع تقرّر ذات المثبت له في ظرف انعقاد القضيّة، لا وجود المثبت له، وإن استلزم وجوده بعد ذٰلك بحسب طبيعة المحمول؛ لأنّ مرتبة تقرّر الماهيّة وتجوهرها في نفسها هي قبل مرتبة وجودها، كما بيّنّا ذٰلك في المقدّمة الثانية والثالثة في الفصل الثاني والثالث من الباب الخامس.

وكما أشار إلى ذٰلك السيّد الداماد في تقريره لأصالة الماهيّة، وكيفيّة عروض الوجود وسائر المحمولات على الماهيّة في مراتب نفس الأمر، فمن أراد الاستقصاء فليراجع هناك، فإنّ فيه ما يكفي لدفع هٰذا الإشكال وزيادةً.

7- الإشكال السابع: «**لو كانت الماهيّة أصيلةً لتحقّقت أنواعٌ لا متناهيةٌ بالفعل من المقولة المتحرّكة بين حاصرين؛ لأنّ في الحركة الاشتدادية كالتسوّد مثلًا على مبنى الفلاسفة النافين للتشكيك في الماهيّة، يستلزم وجود أنواعٍ متباينةٍ بالفعل في كلّ حدٍّ من حدود المسافة لا إلى نهاية بين المبدأ والمنتهى**».

والجواب: بالنقض أوّلًا بأنّ هٰذا الإشكال يرد بعينه على القول بأصالة الوجود؛ لأنّ الماهيّة بناء على اعتباريّتها منتزعةٌ من مراتب الوجود العينيّة، فتعدّدها إنّما يكون بتعدّد مراتب الوجود الواحد المشكّك، فيلزم من ذٰلك وجود مراتب وجوديّةٍ عينيّةٍ لا متناهيةٍ بالفعل بين حاصرين، وهو محالٌ.

أمّا الحلّ فهو أنّ الحركة من مقولة الانفعال الّتي تعرض المقولات العرضيّة، ففي الحركة غير الاشتداديّة، يفاض على الجسم نوعٌ واحدٌ سيّالٌ من مقولات الحركة العرضيّة الأربع كالأين أو الوضع أو الكمّ أو الكيف، فيكون هناك نوعٌ واحدٌ في

فردٍ واحدٍ سيّالٍ بين المبدأ والمنتهى، وبما أنّه ممتدٌّ في امتداد الزمان بنحوٍ متّصلٍ، فيمكن للذهن أن يقسمه إلى عددٍ لا متناهٍ من الأفراد المتماثلة الموجودة بالقوّة بين حاصرين، ولا محذور فيه.

أمّا الحركة الاشتداديّة، فيفاض على الجسم أنواعٌ سيّالةٌ من المقولة يبقى كلّ نوعٍ منها زمانًا ما، ويعقبه على الاتّصال نوعٌ آخر أكمل منه بلحاظ حقيقته المختصّة به، وهي فصله المقوّم له؛ لامتناع التشكيك في الماهيّة الواحدة، سواءٌ كانت جوهريّةً أو عرضيّةً، ويمكن للوهم أن يقسّم كلّ نوعٍ ممتدٍّ إلى أفرادٍ لا متناهيةٍ بالقوّة، والحال أنّه ليس في الخارج إلّا أنواعٌ مختلفةٌ ومتناهيةٌ متّصلةٌ على التوالي وبنحوٍ سيّالٍ بين حاصرين، فيندفع بذٰلك إشكاله بلا محذورٍ.

8- الإشكال الثامن: «**لو كانت الماهيّة أصيلةً للزم إمّا التشكيك في الماهيّة أو انتفاء التقدّم والتأخّر بين الأشياء في الخارج، والأوّل محالٌ عندهم، والثاني خلاف الضرورة، وبيان ذٰلك: أنّ ماهيّة العقل متقدّمةٌ على ماهيّة الجسم تقدّم العلّة على المعلول مع كونهما متّحدان في ماهيّة الجوهر، فإن كان هٰذا التقدّم بحسب الماهيّة لزم التشكيك فيها، وإن كان في الوجود - وهو أمرٌ اعتباريٌّ - لانتفى تقدّم العلّة على المعلول، وهو باطلٌ ضرورةً**».

والجواب: أنّ هٰذا خلط واضحٌ بين التجوهر والجوهريّة، وبين ما به الاشتراك وما به الامتياز، فجوهر العقل متقدّمٌ على جوهر الجسم في التجوهر لا الجوهريّة، أي في مرتبة التقرّر الماهويّ من قبل الجاعل، وأيضًا متقدّمٌ عليه في الوجود بمعنى الموجوديّة والكون في الأعيان بحسب الدرجة العقليّة لا العينيّة، وكذٰلك فإنّ أكمليّة العقل على الجسم ليس في الحقيقة الجوهريّة المشتركة، وإنّما في الحقيقة الفصليّة المتباينة.

فالحاصل أنّ جوهر العلّة متقدّمٌ على جوهر المعلول في التجوهر والتقرّر، وفي

الموجوديّة بحسب المرتبة العقليّة، وهو أكمل منه في فصله المقوّم له، لا في الجوهريّة.

9- الإشكال التاسع: «**لو كانت الماهيّة أصيلةً لكانت مجعولةً، وكان الجاعل يؤخذ في حدّها، وكانت من مقولة الإضافة دائمًا**».

والجواب:

أوّلًا: أنّ جاعل الماهيّة ليس من عللها الداخليّة الذاتيّة كالمادّة والصورة، أو الجنس والفصل حتّى يؤخذ في حدّها الماهويّ، بل هو من العلل الخارجيّة، أي علّة تقرّرها وكونها في الأعيان، ولو أخذ الجاعل في حدّ المجعول، لكان الجاعل هو المجعول وهو محالٌ.

ثانيًا: أنّ لكلّ ماهيّة حدّين، حدًّا ماهويًّا يكون لها من حيث هي هي، وحدًّا وجوديًّا يكون لها من حيث هي موجودةٌ، والماهيّة بناءً على أصالتها محتاجةٌ إلى الجاعل في تقرّرها ووجودها، وبالتالي فهي في حدّيها الماهويّ والوجوديّ محتاجةٌ إلى لحاظ الجاعل معها، ولٰكن في حدّها الماهويّ نلاحظها مع الجاعل في ظرف التقرّر الماهويّ لا بشرط التقرّر الماهويّ؛ ذٰلك لأن ثبوت ذاتيّاتها المقوّمة لها في مرتبة انعقاد القضيّة كقولنا: "الإنسان حيوانٌ ناطقٌ"، وإن كان غير مشروطٍ بالجعل؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريٌّ لا يحتاج إلى علّةٍ، ولٰكن بناءً على قاعدة الفرعيّة، فإنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ مطلقًا فرع تقرّر ذات المثبت له، فلا بدّ من تقرّر الماهيّة أوّلًا من قبل الجاعل حتّى نتصوّرها ونحمل عليها ذاتيّاتها المقوّمة لحدّها الماهويّ، وبما أنّها غير متقرّرةٍ بذاتها بل بجاعلها، فلا بدّ وأن نلحظ جاعلها معها دائمًا في ظرف التقرّر؛ ولذٰلك يقول الفلاسفة إنّه لا يوجد في الواقع ما يمكن أن يلحظ بما هو هو بالحيثيّة الإطلاقيّة المطلقة إلّا الواجب الوجود بذاته، القائم بنفسه والمتقرّر بذاته، وما عداه فلا يلحظ إلّا مع غيره.

وأمّا الحدّ الوجوديّ، فالأمر فيه أوضح؛ لأنّنا نلاحظ فيه الماهيّة من حيث هي موجودةٌ، وبما أنّ وجودها - أي كونها في الأعيان - ليس لها من نفسها، بل من علّتها الموجدة لها، فلا يمكن حمل أيّ شيءٍ عليها من عوارضها الوجوديّة إلّا بعد فرض وجودها الغيريّ المستلزم للحاظ علّتها معها، وكما أشار إلى ذلك السيّد الداماد نفسه في مراتب الحمل بناءً على أصالة الماهيّة في الباب الثالث.

فالحاصل أنّ العقل يحكم بأنّ الماهيّة تلحظ في حدّها الماهويّ مع جاعلها في ظرف التقرّر، وفي حدّها الوجوديّ في ظرف الوجود، كما في حمل لوازمها الذاتيّة، وبشرط الوجود كما في حمل عوارض الوجود عليها تلحظ مع علّتها الوجوديّة.

ومن أراد التفصيل فليراجع ما قرّرناه في الفصل الثالث من الباب الثالث، في مراتب اتّصاف الماهيّة بالوجود، فافهم ذلك جيّدًا، فإنّه معدن الحكمة.

ولا يلزم من كون الماهيّة في حدّيها الماهويّ والوجوديّ تلزمها الإضافة إلى الجاعل والعلّة، أن تكون من مقولة الإضافة، إلّا إذا أخذناها من حيث هي مجعولةٌ، أو من حيث هي معلولةٌ فتعرضها أن تكون من مقولة الإضافة، ففرقٌ كبيرٌ بين الصفات النفسيّة الّتي تلزمها الإضافة، كالعلم والقدرة، وبين الصفات الإضافيّة كالعلّة والمعلول.

وفي الختام أقول: إنّ مجعوليّة الوجود الّذي ذهب إليها الملّا صدرا لا يمكن تصوّرها؛ لأنّه إن كان الوجود اعتباريًّا فهو دون الجعل، وإن كان أصيلًا فهو فوق الجعل، أمّا الأوّل فواضحٌ لكون الجعل يتعلّق بالموجود الأصيل، وأمّا الثاني فلأنّ ما كان وجوده عين ذاته بمقتضى أصالته، فلا يفتقر إلى الجاعل.

والى هنا نكون قد فرغنا من دفع كلّ الإشكالات المهمّة الّتي أوردها الملّا صدرا

على أصالة الماهيّة، وبذٰلك يستقرّ بنا البحث والتحقيق العلميّ بفضل الله - تعالى - على شاطئ أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، والّذي هو مذهب جمهور الفلاسفة المشّائين والإشراقيّين وجمهور المتكلّمين منذ قديم الزمان كما أشرنا إلى ذٰلك من قبل في الباب الثاني.

خاتمة الباب السادس

اشتمل هٰذا الباب على التحقيق العلميّ حول المسألة المتنازع عليها بين الحكيمين.

وقد مرّ التحقيق بمرحلتين:

المرحلة الأولى: تمّ البحث فيها حول ادّعاء كلّ طرفٍ بحسب ما تقتضيه طبيعة الماهيّة والوجود، وتوصّلنا إلى أنّ العقل يدرك بذاته تقدّم الماهيّة - من حيث كونها تمثّل ذات الشيء - على وجودها، وأنّ أوّل ما يتقرّر في ظرف واقعيّة أيّ شيءٍ هو ذاته وماهيّته الّتي بها هو ما هو، وتلحقها سائر الصفات الذاتيّة والعرضيّة ومنها الوجود، وبالتالي فماهيّة الشيء هي أصله وحقيقته، وبالتالي فهي المتحقّقة في الأعيان وهو معنى الأصالة.

أمّا المرحلة الثانية فقد طرحنا فيها أوّلًا إشكال السيّد الداماد على أصالة الوجود، وهو لزوم انقلاب ممكن الوجود إلى واجب الوجود بذاته، وأثبتنا صحّته، وعدم جدوى محاولة الملّا صدرا لدفعه.

ثمّ تعرّضنا بعد ذٰلك لمناقشة إشكالات الملّا صدرا المتعدّدة على أصالة الماهيّة، واستطعنا بفضل الله - تعالى - وبمعونة سائر المقدّمات والأصول العقليّة التمهيديّة السابقة الّتي أثبتناها في الباب الخامس؛ دفعَ كلّ هٰذه الإشكالات والشبهات.

وبناءً على ما تمّ تحقيقه من جانبنا في هاتين المرحلتين، فقد استقرّ بنا النظر إلى

القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، كما هو مذهب جمهور الحكماء والمتكلّمين، بل وسائر العلماء.

ومن وجهة نظرنا، فإنّ المساعي الكثيرة والحثيثة الّتي بذلها الملّا صدرا لإثبات أصالة الوجود ووحدته التشكيكيّة، وما تفرّع عليها من المباني الفلسفيّة الخاصّة به، إنّما كانت بدافعٍ كلاميّ وعرفانيّ؛ لأجل تأويل ما فهمه من النصوص الدينيّة، كالمعاد الجسمانيّ، وتجسّم الأعمال، أو إثبات مباني العرفاء من الصوفيّة، الّذين تأثّر بهم الملّا صدرا كثيرًا، لا سيّما وحدة الوجود الشخصيّة، الّتي هي قرّة عينه الّتي آمن بها في نهاية الأمر، وتنازل من أجلها عن منهجه العقليّ الأصيل، ورؤيته الفلسفيّة الواقعيّة الأولى، بل وتخلّى في النهاية عن أصالة الوجود الإمكانيّ، كما كان قد تخلّى عن أصالة ماهيّته، فلم يبق للموجود الإمكانيّ المسكين شيءٌ يستند إليه في الواقع، غير كونه مجرّد معنًى حرفيّ، ومظهرٍ من مظاهر جاعله، الّذي ليس في الدار غيره ديّارٌ، وأمسى بعدها عالم الإمكان وهمًا أو خيالًا، أو عكوسًا في مرايا أو ظلالًا.

وهٰذه النزعة الجدليّة الكلاميّة والعرفانيّة هي الّتي أثّرت سلبًا على دقّة استدلالاته الفلسفيّة مع علوّ مقامه العقليّ والفلسفيّ؛ لابتنائها على أحكامٍ مسبقةٍ ظنّيّةٍ، ومبانٍ خياليّةٍ، وميولاتٍ ودوافع نفسانيّةٍ؛ الأمر الّذي أفقدها موضوعيّتها ونزاهتها العلميّة.

الباب السابع

نقد المنهج المعرفيّ التلفيقيّ لمدرسة الحكمة المتعالية

مقدّمة

بعد أن فرغنا بفضل الله - تعالى - من تحقيق المسألة الفلسفيّة الرئيسة للبحث، وأثبتنا أصالة الماهيّة، واعتباريّة الوجود، على خلاف ما ذهب إليه الملّا صدرا من أصالة الوجود، واعتباريّة الماهيّة، وهو ما كان يمثّل الرؤية الفلسفيّة لمدرسة الحكمة المتعالية، أرى من الضروريّ من أجل استكمال دراستنا النقديّة التحليليّة، أن نوجّه مجهر النقد العلميّ إلى المنهج المعرفيّ التلفيقيّ، الّذي تميّزت به هٰذه المدرسة الكبيرة، عن سائر المدارس الفلسفيّة الأخرى، والّذي أرى أنّه كان السبب الرئيس في انزلاق الملّا صدرا، وتبنّيه هٰذه الرؤية الفلسفيّة الفريدة والغريبة.

هٰذا بالإضافة إلى أنّ هناك الكثير من الأساتذة والمحقّقين في حوزاتنا الدينيّة، ومراكزنا العلميّة الأكاديميّة، لا يزالون يتبنّون هٰذا المنهج المعرفيّ التلفيقيّ في تفكيرهم، ورؤيتهم النظريّة والعمليّة، وتعليمهم للآخرين، بل تطوّر الأمر تدريجيًّا إلى نسيان المنهج العقليّ، واضمحلاله - مع كونه الركن الأوّل في منهج الحكمة المتعالية - وطغيان المنهج الكلاميّ والعرفانيّ بينهم، الأمر الّذي أدّى إلى انحسار الفلسفة العقليّة الحقيقيّة.

وسنشير أوّلًا في الفصل الأوّل من هٰذا الباب إلى بيان حجّيّة المنهج العقليّ البرهانيّ، الّذي هو الأصل في التحقيق، ثمّ نتعرّض لنقد المنهج الكلاميّ والعرفانيّ في الفصلين الثاني والثالث، وهما المنهجان اللذان تبنّاهما الملّا صدرا في منظومته المعرفيّة الجديدة، ليكونا شريكين للمنهج العقليّ، ثمّ نختم الباب بنقد المنهج المعرفيّ التلفيقيّ للملّا صدرا في الفصل الرابع.

وسأستفيد بشكلٍ كبيرٍ ممّا كنت قد أوردته في كتابي (أصول المعرفة والمنهج العقليّ)؛ اختصارًا للوقت، وتسهيلًا على القارئ، ومن أراد المزيد، فيمكنه مراجعة كتابي المذكور.

الفصل الأوّل

حجّيّة المنهج العقليّ البرهانيّ

إنّ المقصود من المنهج العقليّ البرهانيّ هنا هو القياس العقليّ التجريديّ المحض، المؤلّف من المقدّمات العقليّة الأوّليّة البيّنة، أو المبيّنة بها، والّذي يضمن لنا العلم الموضوعيّ اليقينيّ الصادق والمطلق، وهو ما نسمّيه باليقين بالمعنى الأخصّ.

وقبل التعرّض إلى بيان الحجّيّة الذاتيّة للبرهان العقليّ، أرى من المناسب أن أشير باختصارٍ إلى مسألةٍ معرفيّةٍ في غاية الأهمّيّة، طالما شغلت الأذهان في الماضي، وما زالت تشغلها في الحاضر، والجهل بها يضرّ الإنسان في منهجه ورؤيته في الحياة، ضررًا كبيرًا، وهي مسألة ماهيّة الصدق في نفسه، وكيفيّة الوصول إليه في نفس الأمر، فأقول:

عندما ننعت قضيّةً ما بأنّها صادقةٌ، أو نصف اعتقادًا ما بأنّه حقٌّ، فإنّما نعني به كونه مطابقًا في نفسه للواقع ونفس الأمر، ومن هنا وجب علينا – من أجل أن يكون للحقّ والصدق معنًى – أن نبيّن أوّلًا معنى الواقع أو الوجود في نفس الأمر، ثمّ نبيّن ثانيًا كيفيّة الوصول إليه ومعرفة مطابقة القضيّة له، وهو البحث المشهور بملاك صدق القضايا، وهي من القضايا الأساسيّة الّتي ما زالت تشغل أيضًا الفكر الغربيّ المعاصر منذ قرونٍ، ولم يصلوا فيها إلى الآن لنتيجة علميّةٍ موضوعيّةٍ.

ونحن نقول هنا: إنّ الصدق، أو الوجود في نفس الأمر، نعني به ثبوت المحمول للموضوع في نفسه في القضايا الحمليّة، أو ثبوت التلازم أو التعاند بين المقدّم والتالي

في نفسه في القضايا الشرطيّة، دون أيِّ تعمّلٍ أو افتراضٍ ذهنيّ.

ولا يمكن أن يكون للصدق في نفسه معنًى آخر غير ذٰلك، وكلّ من سعى أن يجد للصدق معنًى آخر، كالشهرة، أو المنفعة، أو مطابقته لإحدى مراتب الذهن، أو لما في العقل الفعّال، أو اللوح المحفوظ، أو...، فصدق نظريّته أو رأيه هو عبارةٌ عن قضيّةٍ حمليّةٍ يتوقّف صدقها على ما قلناه، ومرجعه إلى مابيّنّاه.

وبهٰذا يتبيّن لنا أنَّ الحكم الصادق في مقام الإثبات، هو الّذي يكتشف لنا هٰذا الثبوت، كما هو ثابتٌ في نفسه في الواقع، دون أيِّ تحميلٍ أو اختراعٍ أو فرضٍ موهومٍ، بخلاف الحكم الكاذب، الّذي يكون بفرضٍ وتحميلٍ ذهنيٍّ لهٰذا الثبوت، على خلاف ما هو موجودٌ في الواقع ونفس الأمر.

أمّا كيفيّة إدراك هٰذا الثبوت نفس الأمريّ بنحوٍ يقينيٍّ، علميٍّ، موضوعيٍّ، في مقام الإثبات، فهو منحصرٌ في ثلاث طرقٍ معرفيّةٍ لا غير:

الأولى: الإدراك الجزئيّ عن طريق المشاهدة الحسّيّة المباشرة لحصول الأثر عن المؤثّر، إمّا عن طريق الحواسّ الخمس الظاهريّة للأشياء المادّيّة المباينة لنا، كإدراكنا بأنَّ "هٰذه النار محرقةٌ، أو أنَّ هٰذه الشمس مشرقةٌ"، وإمّا عن طريق العلم الوجدانيّ المباشر للنفس، لذاتها أو لأحوالها، كالأشياء المعنويّة القائمة بها، كإدراكي بأنّي "أنا موجودٌ، أو أنا مسرورٌ"، فهنا ندرك مباشرةً ثبوت المحمول للموضوع في نفسه.

ولٰكن لا يخفى أنّ هٰذا النحو من الإدراك، وإن كان يقينيًّا موضوعيًّا صادقًا، إلّا أنّه إدراكٌ جزئيٌّ لا يندرج تحت الإدراك العلميّ الكلّيّ، وبالتالي فهو ليس من مقولة العلم، إلّا بالإطلاق المجازيّ.

الثاني: الإدراك الكلّيّ عن طريق تكرار المشاهدات الحسّيّة التجريبيّة لصدور

الأثر عن المؤثّر في الجزئيّات المادّيّة المتماثلة، تحت ظروفٍ مختلفةٍ؛ لاستبعاد الأسباب الاتّفاقيّة، وإحراز العلاقة الذاتيّة بين الأثر وطبيعة المؤثّر، بحيث يمكن تعميم الحكم العقليّ - بناءً على أصلي العلّيّة والسنخيّة - بعد ذٰلك بنحوٍ يقينيٍّ موضوعيٍّ.

وهٰذا الإدراك العلميّ يتعلّق فقط بالموضوعات المادّيّة المحسوسة.

الثالث: الإدراك الكلّيّ بالتحليل العقليّ للموضوع والمحمول، فإمَّا أن يكون المحمول بيّن الثبوت للموضوع، بأن يكون ذاتيًّا مقوّمًا له، مثل "الإنسان ناطقٌ"، أو يكون المحمول بيّن الثبوت للموضوع، لكون الموضوع مقوّمًا له، مثل قولنا: "الماهيّة ممكنةٌ"، أو "الأربعة زوجٌ"، وبعبارةٍ أخرى، إمّا أن يكون المحمول مأخوذًا في حدّ الموضوع، أو العكس، فيكون ثبوت المحمول للموضوع مطلقًا، من باب ثبوت الشيء لنفسه، وهو ضروريٌّ بناءً على قاعدة الهويّة، ومستلزمٌ لثبوت المحمول للموضوع في نفسه، وهو معنى الصدق في الواقع.

ومن أجل ذٰلك كانت القضيّة الصادقة هي التي يستلزم تكذيبها اجتماع النقيضين؛ لاستلزام سلب الشيء عن نفسه في الواقع، فيكون هو هو، وليس هو، وكذٰلك القضيّة الكاذبة، فهي الّتي يستلزم تصديقها اجتماع النقيضين.

ومن هنا يتبيّن أنّ الوضوح العقليّ ليس في الواقع أمرًا نسبيًّا كما يتوهّم الكثير في الشرق والغرب، بل هو أمرٌ علميٌّ موضوعيٌّ يرجع إلى أصل الهويّة؛ ومن أجل هٰذا الأمر اشترط الحكماء أن يكون المحمول ذاتيًّا لموضوعه في المقدّمات البرهانيّة، فافهم ذٰلك جيّدًا.

وهٰذا النحو من الإدراك العقليّ المحض، يتعلّق بالموضوعات الغيبيّة الفلسفيّة، الّتي تعتمد على المبادئ العقليّة الأوّليّة المجرّدة، كأصل امتناع التناقض، وأصل الهويّة،

وأصل السببيّة، وهو المرتبة الإدراكيّة الحاكمة على سائر المراتب الإدراكيّة.

هٰذه هي الطرق الثلاث للوصول إلى اليقين الواقعيّ بنحوٍ موضوعيّ، مع احتفاظ الطريق الثالث العقليّ المحض بالدرجة السامية في ضمان هٰذا اليقين.

وكلُّ من حاول أن يسلك طرقًا أخرى للوصول إلى الواقع بنحوٍ يقيني موضوعيّ، عن طريق الاعتماد على المشهورات، أو المقبولات، أو المظنونات، أو المخيّلات والوهميّات، أو المسلّمات غير البرهانيّة، أو عن طريق الاستقراء أو التمثيل، كما يفعل العوامّ أو علماؤهم، فقد استسمن ذا ورمٍ، وحاد عن سبيل الرشد.

والآن نعود إلى بيان الحجّيّة الذاتيّة للبرهان العقليّ، فنقول: إنَّ ثبوت المحمول للموضوع إمَّا أن يكون له سببٌ ذاتيٌّ أو لا يكون، فإن كان له سببٌ، فلا يمكن أن يعلم ثبوته للموضوع إلَّا من جهة علّته الموجبة له، ولهٰذا يقول الحكماء: «**ذوات الأسباب لا تعلم إلّا بأسبابها الذاتيّة**»[1]. ومن هنا يجب أن نُوسّط إحدى العلل الأربع في الوجود لإثبات المحمول للموضوع، إمّا العلّة المادّيّة، أو الصوريّة، أو الفاعليّة، أو الغائيّة، مع لحاظ حصول العلل الأخرى أيضًا بنحوٍ يوجب المحمول للموضوع. وهٰذا هو برهان اللمّ الّذي يمثّل أحد أنحاء البرهان العقليّ، وفيه يكون الحدّ الأوسط - علاوةً على كونه واسطةً في الإثبات كسائر الأقيسة - واسطةً أيضًا في الثبوت، وبالتالي فكما أنَّ العلّة التامّة تكون موجبةً للمعلول في الخارج، يكون العلم بها موجبًا للعلم بالنتيجة كذٰلك.

وأمَّا إن لم يكن لثبوت المحمول للموضوع سببًا ذاتيًّا، فإمَّا أن يكون بيّن الثبوت لموضوعه، كما في القضايا البدهيّة الأوّليّة البيّنة، فلا يفتقر إلى دليلٍ، وكونه بيّن الثبوت لموضوعه، يقتضي أن يكون ذاتيًّا له، بمعنى أن يكون مأخوذًا في حدّ

---

(1) برهان الشفاء، ص 85.

موضوعه، أو يكون موضوعه أو ما يقوّمه مأخوذًا في حدّه، بحيث يستلزم مجرّد تصوّر الموضوع والمحمول على ما هما عليه التصديقَ بثبوت أحدهما للآخر.

وأمّا إن لم يكن بيّن الثبوت لموضوعه، فإمّا أن يكون هناك حدٌّ أوسط ذاتيٌّ بين محموله وموضوعه، بحيث يكون بيّن الثبوت لموضوعه، ويكون محموله بيّن الثبوت له، فينعقد برهانٌ آخر غير برهان اللمّ، وهو المسمَّى ببرهان الإنّ المطلق، أو التلازم، أو شبه اللمّ الشائع استعماله في الفلسفة؛ إذ تكون مقدّماته بيّنةً، أو مبيّنة الصدق في صورة القياس البيّن الإنتاج، وبالتالي يكون صادقًا بالذات مادّةً وصورةً.

ومن وجهة نظري أرى أن يندرج هٰذا النحو من البراهين في زمرة براهين اللمّ، إذا عرّفنا علّة الثبوت بالأعمّ من العلّة الخارجيّة، أو التحليليّة، فيكون هٰذا النحو الخاصّ، هو أشرف البراهين اللمّيّة، بل وأكثرها استعمالًا.

وأمّا إن لم يكن هناك سببٌ ذاتيٌّ لثبوت محموله لموضوعه، ولا هو بيّن الثبوت لموضوعه، ولا حدّ أوسط ذاتيّ لهما، فلا سبيل لإقامة البرهان عليه؛ وبالتالي لا سبيل لحصول اليقين الحقيقيّ به، كسائر المطالب غير البرهانيّة. فافهم ذٰلك جيّدًا واغتنمه؛ حتّى لا تذهب بك السبل بعيدًا عن سبيل الحقِّ، كما سيتبيَّن لاحقًا.

وبعد أن فرغنا من بيان الصدق، والحقّ في ذاته بذاته في حجّيّة المنهج العقليّ البرهانيّ، نكون عرفنا ما ليس بحقٍّ بنحوٍ إجماليٍّ من المناهج المعرفيّة الأخرى، ولا يبقى لنا إلّا البيان التفصيليّ.

الفصل الثاني

نقد المنهج الكلاميّ

نستعرض أوّلًا في هٰذا الفصل معالم المدرسة الكلاميّة، ثمّ نتعرّض بالنقد والتحليل لمنهجها المعرفيّ.

1. معالم المدرسة الكلاميّة

الأوّل: الانطلاق من الاعتقادات الشخصيّة الّتي حصلت لهم بالطرق المشهوريّة، والاستظهارات العرفيّة للنصوص الدينيّة، كقاعدةٍ أساسيّةٍ غير قابلةٍ للتشكيك، وهم من هٰذه الحيثيّة كأصحاب المدرسة الأخباريّة.

الثاني: اعتماد المنهج الجدليّ، والسعي لإثبات هٰذه المباني الاعتقاديَّة الثابتة لديهم بالأدلّة العقليّة، فهم يعتقدون أوّلًا، ثمَّ يستدلّون ثانيًا لإثباتها لغيرهم، فالدليل عندهم ليس لإثبات أمرٍ مجهولٍ لديهم، بل مجرّد وسيلةٍ لإثبات أمرٍ معلومٍ عندهم مجهولٍ عند غيرهم لغيرهم.

قال **التهانويّ** في كشّافه: «**فائدة علم الكلام وغايته الترقّي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجَّة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجَّة عليهم، وحفظ قواعد الدين، عن أن يزلزلها شبه المبطلين، وأن تبتني عليه العلوم الشرعيّة**»[1].

---

(1) كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص 31.

الثالث: رفض المنهج العقليّ البرهانيّ الحرّ، واشتراطهم أن يكون البحث على قانون الإسلام، وليس الهدف من البحث العقليّ هو معرفة الحقيقة الواقعيّة، بل إلزام الخصم باعتقاداتهم العرفيّة.

قال التفتازانيّ وهو من كبار متأخّري المتكلّمين: «**يتميّز الكلام عن الإلٰهيّ – أي الفلسفة – بأنّ البحث فيه إنّما يكون على قانون الإسلام، أي الطريقة المعهودة المسمّاة بالدين والملّة، والقواعد المعلومة قطعًا من الكتاب والسنّة والإجماع، مثل كون الواحد موجدًا للكثير، وكون المَلَك نازلًا من السماء، وكون العالم مسبوقًا بالعدم وفانيًا بعد الوجود، إلى غير ذٰلك من القواعد الّتي يقطع بها في الإسلام، دون الفلسفة، وإلى هٰذا أشار من قال: الأصل في هٰذا العلم التمسّك بالكتاب والسنّة**»[1].

وقال في موضعٍ آخر: «**وبالجملة فحاصله: أن يحافظ في جميع مباحثه على القواعد الشرعيّة، ولا يخالف القطعيّات منها؛ جريًا على مقتضى نظر العقول القاصرة، على ما هو قانون الفلسفة**»[2].

الرابع: ولعهم الشديد بالبحث والجدال، والمناظرات العلميّة، فهم يتمتّعون بذكاء عالٍ وذهنٍ جوّالٍ وجربزةٍ شديدةٍ، وهم من هٰذه الناحية يتميّزون عن أصحاب المدرسة الأخباريّة.

الخامس: يغلب عليهم جانب النقض والمعارضة السلبيَّة، أكثر من جانب الاستدلال والبناء الإيجابيّ.

---

(1) شرح المقاصد، ص 39.

(2) المصدر السابق.

السادس: كثرة اعتمادهم على قياس الغائب على الشاهد في معرفة عالم الغيب (ما وراء الطبيعة)، وهو راجعٌ إلى نظرتهم الحسّيّة العرفيّة للأمور، وقد أدّى ذلك إلى نشوء خلافاتٍ عقديّةٍ عميقةٍ مع الفلاسفة، ولا سيّما في باب التوحيد، والّذي هو من أهمّ الأبواب المتعلّقة بمعرفته سبحانه وتعالى.

السابع: وهو الأهمّ، وهو نظرتهم إلى النصوص الدينيّة على أنّها نصوصٌ فلسفيّةٌ مدرسيّةٌ تخصّصيّةٌ، قد تعرّضت لكلِّ المسائل الوجوديّة الّتي تعرّض لها الفلاسفة في كتبهم. وبناءً عليه أصبحت كتب الفلسفة بحسب نظرهم في مقابل الكتاب والسنّة، والفلاسفة في مقابل الأنبياء عليهم السلام، وهذا الارتكاز عندهم كان منشأً لصراعهم المرير مع الفلاسفة باعتبارهم أعداءً للدين.

2. نقد المنهج الكلاميّ

يمكن إجمال المؤاخذات الّتي ترد على المنهج الكلاميّ كالتالي:

الأولى: أنّ اعتبار النصوص الدينيّة في الكتاب والسنّة الشريفتين نصوصًا مدرسيّةً فلسفيّةً تتعرّض لمسائل علميّةٍ ودقيقةٍ؛ وبالتالي فهي تغنينا عن الفلسفة، قولٌ فاسدٌ لوجوه:

- إنّ النصوص الدينيّة الملقاة عن طريق الوحي، إنّما جاءت لهداية الإنسان وسوقه إلى طريق القرب الإلهيّ، عن طريق المعارف الإلهيّة الفطريّة البسيطة والأحكام الشرعيّة والتعاليم الأخلاقيّة العمليّة بالطرق الإقناعيّة، مع التركيز على الجانب العمليّ بالترغيب والترهيب.
- إنّ الهداية الإلهيّة الدينيّة تتعلّق بجميع الناس على حدٍّ سواءٍ ﴿**هُدًى لِلنَّاسِ**﴾[1]،

(1) البقرة: 185.

وليست متعلّقةً بشريحةٍ معيّنةٍ كالفلاسفة أو العلماء المحقّقين من حيث هم محقّقون، بل من حيث هم بشرٌ؛ ولهٰذا فقد اقتضى ذٰلك - بحكم العقل وإجماع الفقهاء - أن يكون لسان الخطاب الشرعيّ عرفيًّا، وفهمه كذٰلك، وهٰذا اللسان العرفيّ قد يستلزم في كثيرٍ من الأحيان اللجوء إلى التمثيلات، والاستعارات المجازيّة من باب تشبيه المعقول بالمحسوس؛ لقصور أكثر الأذهان عن إدراك المعقولات بنحوٍ مباشرٍ، وهو الّذي أوقع الكثير من الأخباريّين والمتكلّمين في التجسيم ولوازمه المادّيّة في باب التوحيد.

■ إنَّ بيان المباني والنظريّات الفلسفيّة يحتاج إلى مقدّماتٍ علميّةٍ ومنطقيّةٍ طويلةٍ ومعقّدةٍ، وكلّها لم يبيّنها الشارع الحكيم باتّفاق المسلمين، فرسول الله ﷺ لم يكن مدرِّسًا للمنطق أو الفلسفة، ولم يبنِ مدرسةً، ولم ينشئْ صفوفًا دراسيّةً، ولم يضع مناهج تعليميّةً، وبناءً عليه فطرح هٰذه المباني الفلسفيّة بدون بيان مقدّماتها الضروريّة أمرٌ يستقبحه العقل؛ لكونه عبثيًّا وخلافًا الحكمة.

■ إنَّ القرآن الكريمَ كما أنَّه ليس كتابًا للطبّ أو الهندسة، ويسلّم بذٰلك المتكلّمون أنفسهم، فهو ليس كتابًا للفلسفة، فإن قلتَ: إنَّ هناك فرقًا بين الفلسفة وسائر العلوم، في أنَّها تتعرّض للمبدأ والمعاد والنبوّة، وهي أمورٌ دينيّةٌ قد تعرّض لها القرآن، قلنا: إنَّ القرآن الكريم والسنَّة المطهّرة قد تعرّضتا أيضًا لبعض المسائل الطبّيّة والصحّيَّة والفلكيَّة والتاريخيّة، ولٰكن بنحوٍ بسيطٍ، لا بنحوٍ مدرسيٍّ أو تخصّصيٍّ عميقٍ؛ لأنَّ هٰذه البحوث تحتاج إلى مقدّماتٍ علميّةٍ رياضيّةٍ وطبيعيّةٍ ومنطقيّةٍ، لم يبيِّنها لنا الشارع المقدَّس، فالخوض فيها بدون مقدّماتها خلاف الحكمة.

■ إنَّ المتأمّل في آيات القرآن الكريم، يجد أنَّ الباري - سبحانه وتعالى - يتجنّب بشدّةٍ الخوض في هٰذه المباحث العلميّة المدرسيَّة في شتَّى المجالات، وكمثال

على ذٰلك: عندما سأل الصحابة رسول الله ﷺ عن أحوال القمر ومنازله - وهو سؤالٌ علميٌّ فلكيٌّ - نزل الوحي بجوابٍ عمليٍّ ليس فيه الإجابة العلميّة المنتظرة، فقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾[1]، وهٰذا ما يسمّونه بـ **(جواب الحكيم)** أي أنَّه ليس من شأني الجواب على مثل هٰذه المسائل، وتكرّر الأمر نفسه أيضًا في السؤال عن الروح - وهو سؤال فلسفي - فقال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[2]، فهو لم يبيّن لنا هل الروح جوهرٌ أو عرضٌ، مادّيّةٌ أو مجرّدةٌ، حادثةٌ أو قديمةٌ؛ للسبب نفسه، وكذٰلك عندما سأل اليهود النبيّ ﷺ عن عدد أصحاب الكهف - وهو سؤالٌ تاريخيٌّ - لم ينصّ القرآن على عددهم، فقال تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاء ظَاهِرًا وَلاتَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا﴾[3].

وغير ذٰلك من المسائل العلميّة الكثيرة؛ لأنَّ هٰذه المسائل المدرسيَّة وأمثالها ليس من شأن الوحي أن يتعرّض لها، وإنَّما هو جاء للهداية العمليَّة الفطريَّة العامّة.

- إنَّ السرَّ في عدم تعرّض القرآن الكريم والسنّة الشريفة لمثل هٰذه المباحث المدرسيَّة التخصّصيّة، أمران هما:

  - أنَّ هٰذه المباحث مع شرفها في نفسها، فهي مختصّةٌ بشريحةٍ معيّنةٍ من الناس، كما أنّها ليس لها مدخليّةٌ عامّةٌ ومباشرةٌ في هداية الإنسان واستقامته وتقريبه إلى الله سبحانه وتعالى، وهو الهدف الوحيد من إنزال الكتب وبعث الرسل والنبيّين، وخير

---

(1) سورة البقرة: 189.

(2) سورة الإسراء: 85.

(3) سورة الكهف: 22.

دليلٍ على ذٰلك أنَّ كثيرًا من العلماء من أصحاب هٰذه العلوم المدرسيَّة كالطبيعيّات والرياضيّات ليسوا بمؤمنين.

○ أنَّ هٰذه العلوم من شأن الإنسان أن يتعلّمها في المدرسة بنفسه وبدون حاجةٍ إلى وجود الأنبياء، أو الكتب السماويَّة، بل بالتفكير العقليّ أو البحث العلميّ والتجريبيّ، والدليل على ذٰلك تطوّر هٰذه العلوم وتقدّمها على أيدي سائر الناس، سواءٌ كانوا مسلمين أم غير مسلمين.

وإنَّما جاء الوحي ليعلّم الناس - عن طريق الأنبياء ما ليس من شأنهم أن يتعلّموه بعقولهم في مدارسهم، أو يدركوه بالتجربة العلميّة؛ ولذٰلك قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[1]، أي ما ليس من شأنك أن تعلمه بنفسك.

فالحاصل - وبناءً على كلّ ما أشرنا إليه - أنَّ الشارع الحكيم ليس في مقام بيان هٰذه المعاني والنظريّات العلميّة أو الفلسفيّة، حتّى يأتي بعد ذٰلك المتكلّمون ومن على شاكلتهم، وبعد اطّلاعهم الواسع على علوم المنطق الأرسطيّ والفلسفة اليونانيّة، ليستنبطوا بعقولهم المدرسيَّة من القرآن أدقّ المسائل الفلسفيّة وينسبوها إلى الدين.

فإن قلتَ: هم يتوصّلون إلى هٰذه الحقائق الفلسفيّة بالبرهان العقليّ، ثمَّ يطبّقونها على النصوص الدينيّة.

قلتُ:

أوّلًا: أنَّ هٰذا مسلك الفلاسفة، لا المتكلّمين الّذين يستنبطون الحقائق من النصوص الدينيّة.

---

(1) سورة النساء: 113.

وثانيًا: على فرض أنَّ هٰذه المسألة برهانيّةٌ وصحيحةٌ في نفسها، فمن أين لنا معرفة أنّ مراد الشارع الحقيقيّ هو هٰذا المعنى الفلسفيّ الدقيق، ولا سيَّما بعد أن أثبتنا أنَّ الشارع ليس في مقام بيان هٰذا الأمر.

فإن قلتَ: ألا يمكن أن يكون للشارع أكثر من لسانٍ، فيكون له لسانٌ عرفيٌّ للعوام، ولسانٌ تخصّصيٌّ للخواصّ والمحقّقين الّذين سيأتون في المستقبل.

قلتُ: إنَّ هٰذا لازمه استعمال اللفظ في أكثر من معنًى لو كان مشتركًا لفظيًّا، وهو غير صحيحٍ، أو لا أقلَّ محلّ خلافٍ، أو إرادة المعنى الجامع لا الخاصّ، لو كان مشتركًا معنويًّا، وإنَّ له حينئذٍ مراتب تشكيكيّةً كما يدّعون، فمن أين لنا العلم بعد ذٰلك بأنَّ مراده الثاني هو هٰذا؛ إذ لا سبيل له إلّا الظنّ، والظنّ لا يغني من الحقّ شيئًا، فلا يجوز لنا أن ننسب إلى الشارع المقدّس أمورًا لا علم لنا بها.

وهٰذا أصلٌ مهمٌّ ونافعٌ في موارد كثيرةٍ، فتدبّر، ونعود مرّةً أخرى لبيان سائر المؤاخذات على المنهج الكلاميّ:

الثانية: أنَّ بناء الاعتقاد والرؤية الكونيّة على الاستظهارات العرفيَّة للنصوص الدينيّة لا يفيد إلَّا الظنّ؛ لأنَّ القرآن الكريم باتّفاق المسلمين، وإن كان قطعيّ الصدور، إلَّا أنَّه ظنّيّ الدلالة في أكثر نصوصه، والروايات الشريفة أكثرها ظنّيّة الصدور والدلالة، واعتبار الظنّ في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة - وإن كان معتبرًا في بعض الموارد كما ثبت في محلّه، كخبر الواحد في الصدور والظهور العرفيّ في الدلالة - فاعتباره وحجّيَّته من باب التنجيز والتعذير، أي إبراء الذمّة في مقام العمل والامتثال، لا الكاشفيَّة عن الواقع الأصيل، أمَّا في أصول الدين والاعتقاد، فاتّباع الظنّ أمرٌ مرفوضٌ عقلًا وشرعًا؛ **أمَّا عقلًا**، فلأنَّ الظنّ يحتمل نقيضه فلا يحقّق الاعتقاد

اليقينيّ المطلوب. **وأمّا شرعًا**، فللنهي الوارد في القرآن الكريم في أكثر من موردٍ، مثل قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾[1]، ﴿**إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ**﴾[2]، ﴿**وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾[3].

فتحصّل: أنَّ بناء العقائد التفصيليَّة لا يجوز تحصيله من خلال أخبار الآحاد والاستظهارات العرفيّة.

الثالثة: أنَّ ما يسمَّونه بـ (القطعيات الدينيّة) ليست إلَّا ظنونًا وأوهامًا عرفيّةً، ولا سيَّما بعد أن بيّنا أنَّ الشارع ليس في مقام بيان هٰذه المسائل العلميّة الدقيقة، وأنَّ لسانه عرفيٌّ تمثيليٌّ في كثيرٍ من الموارد، من باب تشبيه المعقول بالمحسوس؛ لتقريب الناس إلى عالم الغيب والمعنى، فكيف يقيّدون البرهان القطعيّ بموافقته للنصِّ الشرعيّ؟! وهل هٰذا إلَّا جعل الأصالة والحاكميّة للدليل النقليّ المؤلَّف من المقبولات، والمكتسب مشروعيّته من العقل، على الدليل البرهانيّ المؤلَّف من البدهيّات البيّنة أو المبيَّنة بها.

الرابعة: أنَّ تقديم الاعتقاد على الاستدلال، على خلاف السلوك العلميّ البرهانيّ الّذي يدّعونه أوّلًا، وخلاف الموضوعيّة العلميّة ثانيًا، وهٰذا يؤثّر بدوره كثيرًا على نزاهة الاستدلال وقوّته؛ لأنَّ المقام سيصبح حينها مقام تلفيق الأدلّة، وتفصيلها على طبق الاعتقادات المسبقة، وليس مقام الكشف عن الواقع والبحث عن الحقيقة.

ومع الأسف، هم يسمّون هٰذه الأدلّة الملفّقة بأوهامهم الحسّيّة، وظنونهم العرفيّة

---

(1) سورة الإسراء: 36.

(2) سورة النجم: 23.

(3) سورة النجم: 28.

"براهين **قطعيّة**"، بل جعلوها فوق براهين الفلاسفة، على أساس أنّها مؤيّدةٌ بالشرع، غافلين عن أنّها ملفّقةٌ على طبق فهمهم الظنّيّ العرفيّ من النصوص الشرعيّة، وهٰذه مغالطةٌ كبيرةٌ.

الخامسة: أنَّ من أكبر الإشكالات الّتي ترد على هٰذه المدرسة، أنَّ علماءها لم يبيّنوا حجّيّة منهجهم المعرفيّ قبل أن يستدلّوا به في معرفة العقائد، كما فعلوا هم أنفسهم في الفقه، فأسّسوا علم أصول الفقه لإثبات حجّيّة أدلّة استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة.

فعدم تبيين المنهج المعرفيّ في باب العقائد - الّذي سمّوه هم بالفقه الأكبر - أمرٌ قبيحٌ ومستهجنٌ؛ لأنَّ العقل الضروريّ كما يحكم بضرورة الاستدلال في مقام الاستنباط العلميّ، يحكم بضرورة إثبات دليليَّة هٰذه الأدلّة المستعملة في الاستنباط وحجّيّتها، وإلّا فلا معنى للاستدلال أصلًا، وهٰذا الإشكال نفسه قد وقعت فيه المدرسة التجريبيَّة والأخباريَّة.

❖ تبصرةٌ نافعةٌ

إنَّ علم الكلام يصبح في الحقيقة بهٰذا المنهج صناعةً جدليَّةً للدفاع عن العقيدة، وليس علمًا لتحصيل العقيدة، كما هو الحال - للأسف الشديد - في مدارسنا الدينيّة، وحوزاتنا العلميّة، وقد أشار المعلِّم الثاني أبو نصرٍ الفارابيّ إلى هٰذا الأمر بقوله: «**وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة الّتي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل**»[1].

(1) إحصاء العلوم، ص 86.

وقد أشار التفتازانيّ إلى هٰذا الأمر كما سبق وأن نقلناه عنه[1].

وقد أورد المحقّق اللاهيجيّ كلامًا شريفًا ومستوفيًا، يؤكّد على ما قلناه حول جدليَّة علم الكلام دون كاشفيّته، ورجوعه إلى صناعة الجدل الحافظة للعقيدة، لا المحصّلة لها، بقوله: «**ثمّ لمّا كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، قيّدوا الموجود ها هنا بحيثيّة كونه متعلّقًا للمباحث الجارية على قانون الإسلام، أي الطريقة المعهودة المسمّاة بالدين والملّة، والقواعد المعلومة قطعًا من الكتاب والسنّة، مثل كون الواحد موجدًا للكثير، وكون المَلَك نازلًا من السماء، وكون العالم مسبوقًا بالعدم وفانيًا بعد الوجود، إلى غير ذٰلك من القواعد الّتي يُقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، فيتميَّز الكلام عن الإلٰهيّ بهٰذا الاعتبار**».

ثمَّ قال: «**وهٰذا الاعتبار هو الّذي أخرج الأدلّة الكلاميّة من البرهان إلى الجدل، فإنَّ أمثال هٰذه أحكام ظاهريَّةٌ مقبولةٌ، ليست بقطعيَّةٍ غير محتملةٍ للتأويل، ولا سيَّما فيما يتعلّق بأحوال المبدأ والأمور الغائبة عنّا، بل الظاهر أنَّ أكثرها تمثيلاتٌ للحقائق وتنبيهاتٌ على الدقائق، لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادَرِها، فإنَّ من ذٰلك قد تولَّد التشبيه والتجسيم فيما بينهم، كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[2]، وكما في الحديث الّذي يروونه: "إنّكم سترون ربَّكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر"[3]، إلى غير ذٰلك**».

ثمَّ أضاف في عتابه على المتكلّمين في ابتداعهم الجدل في الاستكشاف وإعراضهم عن البرهان: «**نعم، كان الأصوب ألّا يقع الاستكشاف عنها والكلام**

(1) شرح العقائد النسفيّة، ص 12.

(2) سورة طٰه: 5.

(3) رواه الترمذيّ: 2752.

فيها، بل كان ينبغي الإيمان بحقايقها على حدِّ ما يفهمونه على تفاوت عقولهم ومراتب أفهامهم، كما كان في الصدر الأوَّل، فلمَّا وقع الاستكشاف عنها وحدث الكلام وشاع الاختلاف، فالواجب أن يصار إلى مقتضى العقول الصريحة والآراء الصحيحة، ويُرجع إلى قوانين النظر والاستدلال البرهانيّ الموجب لليقين، المبتني على المقدّمات البرهانيّة القطعيَّة العقليّة الصرفة، لمن أراد الترقّي عن حضيض التقليد إلى ذروة التحصيل، وإن أدّى إلى ترك الظواهر ورفض المتبادر؛ لاستقلال العقل في أحوال المبدأ وساير العقليّات، بخلاف ما يتعلَّق بالعمليّات والأمور الّتي لا يستقلّ مجرّد العقل فيها، وهٰذا ما وعدناك في صدر المقدّمة من أنّ الاعتماد على الدلائل الكلاميّة من حيث هي كلاميّةٌ غير مجدٍ في تحصيل العقائد الدينيّة، بل جدواها إنَّما هو حفظ العقائد إجمالًا على العقول القاصرة، غير القادرة على البلوغ إلى درجة اليقين التفصيليّ والتحقيق التحصيليّ»[1]، انتهى كلامه أعلى الله مقامه.

ولقد نقلت كلَّ هٰذا الكلام المتين الفاخر؛ ليتبيَّن لنا مدى الاعتبار العلميّ لما يسمّى بعلم العقائد في حوزاتنا العلميّة ومعاهدنا الدينيّة، والّذي جعلوه بديلًا عن الفلسفة الإلٰهيّة؛ من أجل إقصائها عن ساحة التعليم الدينيّ؛ لأنَّ هٰذا العلم إن كان يعتمد المنهج العقليّ البرهانيّ فقط في تحقيق مسائله؛ بغية تحصيل العقيدة الكلّيّة الصحيحة، فهو عين علم الفلسفة الإلٰهيّة، وينبغي حينها أن يدرسه الطالب مع كلِّ مقدّماته العقليّة بما فيها الإلٰهيّات بالمعنى الأعمّ، ولا نحتاج إلى ما يسمّى بعلم الكلام أو علم العقائد.

وأمَّا إن كان يعتمد على المسلَّمات والنصوص الدينيّة، فهو المنهج الجدليّ، وحينها يصلح لصناعة الجدل في المجالس الخاصّة، من أجل إفحام الخصم، أو الخطابة

---

(1) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ج1، ص8.

الجماهيريّة على المنابر؛ من أجل الدفاع عن العقيدة وحفظها لدى العوامّ، ولا يصلح بأيِّ نحوٍ من الأنحاء لتحصيل العقيدة بنحوٍ يقينيّ كلّيّ كما يزعمون.

الفصل الثالث

نقد المنهج العرفانيّ

كما فعلنا مع المنهج الكلاميّ، نستعرض أوّلًا معالم المدرسة العرفانيّة، ثمّ نتعرّض بالنقد التحليليّ لمنهجها المعرفيّ بعد ذٰلك:

1. معالم المدرسة الصوفيّة العرفانيّة

الأوّل: تعتمد هٰذه المدرسة على قلب الإنسان كأداةٍ معرفيّةٍ وحيدةٍ في كشف الحقائق، والظاهر أنَّ المقصود من القلب هنا هو عين جوهر النفس الناطقة المجرّدة عن المادّة في مقام الذات، والمتعلِّقة بالبدن عن طريق قواها المتعدّدة.

الثاني: ترى هٰذه المدرسة أنَّ قلب الإنسان - بما أنَّه من سنخ عالم الغيب والمجرّدات - مرآةٌ صافيةٌ تحمل الاستعداد التامّ لإشراق العلوم الغيبيَّة عليها، لولا الموانع والحجب الّتي لحقتها بعد تعلّقها بالبدن، وهٰذه الحجب ليست إلّا التعلّقات النفسانيّة بعالم المادّة ومبادئها الحسّية والخياليَّة.

الثالث: أنَّ القوَّة العقليّة التفكيريّة عاجزةٌ في نفسها عن الوصول إلى حقائق الأشياء، ومنازعةٌ من قبل القوَّة الوهميَّة والخياليَّة، بالإضافة إلى أنَّ كثرة استعمالها يُعدّ من أكبر الشواغل والموانع للإنسان عن السلوك العرفانيّ الصحيح.

قال الشيخ الكبير محيي الدين ابن عربيٍّ مؤسّس العرفان النظريّ، ومحيي المكاشفات الهرمسيّة في العالم الإسلاميّ، في فتوحاته المكّيّة: «**قد نبّهتك على أمرٍ**

عظيمٍ لتعرف لماذا يرجع علم العقلاء من حيث أفكارهم، ويتبيَّن لك أنَّ العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قرّرته العقلاء من حيث أفكارهم، وأنَّ العلم الصحيح إنَّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نورٌ إلٰهيٌّ، يختصّ الله به من يشاء من عباده من ملكٍ ورسولٍ ونبيٍّ ووليٍّ ومؤمنٍ، ومن لا كشف له لا علم له»[1].

وقال تلميذه صدر الدين القونويّ في (إعجاز البيان): «**اعلموا أيّها الإخوان – تولّاكم الله بما تولّى به عباده المقرّبين – أنَّ إقامة الأدلّة النظريّة على المطالب وإثباتها بالحجج العقليّة على وجهٍ سالمٍ من الشكوك الفكريّة والاعتراضات الجدليَّة متعذّر**»[2].

الرابع: أنَّ المعلِّم أو الشيخ في هٰذه المدرسة ليس له إلَّا دور الإرشاد العمليّ، ثمّ التوجيه التكوينيّ لمرآة قلب السالك إلى جهة الإشراق، من باب معرفته بالأحوال النفسانيّة للمريد من جهةٍ، وخبرته العالية بمنازل الطريق من جهةٍ أخرى، يقول ابن عطاءٍ السكندريّ في وصف الشيخ العارف: «**ليس شيخك من سمعت منه، إنَّما شيخك من أخذت عنه، وليس شيخك من واجهتك عباراته، إنَّما شيخك من سرت فيك إشاراته، وليس شيخك من دعاك إلى الكتاب، إنَّما شيخك من رفع بينك وبينه الحجاب، وليس شيخك من واجهك مقاله، إنَّما شيخك من نهض بك حاله، شيخك هو الّذي أخرجك من سجن الهوى، ودخل بك على المولى، شيخك هو الّذي ما زال يجلو مرآة قلبك حتّى تجلّت فيه أنوار ربّك، نهض بك إلى الله فنهضت إليه، وسار بك حتّى وصلت إليه، ولا زال محاذيًا لك حتّى ألقاك بين يديه، فزجّ بك في نور الحضرة، وقال: ها أنت وربّك**»[3].

---

(1) الفتوحات المكّيّة، ج 1: ص 218.

(2) إعجاز البيان، ص 15.

(3) إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص 415.

الخامس: أنَّ فلسفة السلوك عندهم قائمةٌ على التصفية العمليَّة للنفس الإنسانيّة عن كلِّ ما يشغلها عن التوجّه إلى الله تعالى، ولا يكون ذلك إلَّا بتعطيل سائر القوى الإدراكيَّة الحسّيّة والخياليَّة والعقليّة التفكيريّة عن نشاطاتها العاديّة، ثمَّ السعي لقطع سائر التعلّقات النفسانيّة بعالم الطبيعة أوَّلًا، ثمَّ بكلِّ ما سوى الحقّ - تعالى - ثانيًا، بحيث تصبح النفس متوجّهةً بكلّيّتها إلى مبدأ الفيض والوجود سبحانه وتعالى.

السادس: بناءً على ما سبق، فإنَّ الحركة المعرفيّة الصوفيّة، ليست حركةً تفكيريّةً في المعقولات بهدف معرفة الأشياء بالحدِّ والبرهان، بل هي حركةٌ وجدانيَّةٌ في التعلّقات النفسانيّة، بالانتقال من حالةٍ نفسانيّةٍ مادّيّةٍ خسيسةٍ إلى حالةٍ نفسانيّةٍ معنويَّةٍ شريفةٍ، بهدف الوصول إلى الحقِّ تعالى، ومعنى الوصول هو قطع كلِّ التعلّقات النفسيَّة بكلِّ ما سوى الله تعالى، بطيِّ المراحل والمنازل المتعدّدة؛ حتّى لا يبقى في قلب السالك إلَّا ربّه ولا يشاهد غيره، وهو المسمَّى عندهم بالفناء.

السابع: أنَّ السالك يعتمد في حركته النفسانيّة على العبادات والرياضات الشرعيّة المختلفة المدوَّنة في كتبهم، والّتي ليس لها إلَّا هدفٌ واحدٌ، وهو ترويض كلِّ القوى النفسانيّة، على المسالمة والمشايعة لقلب السالك في التوجّه إلى الله تعالى، بحيث يصبح وجوده كلّه وجودًا وحدانيًّا يسير في اتّجاهٍ واحدٍ.

الثامن: مع استمرار حركة السالك في رياضاته ومجاهداته وإزالة الحجب وانتقاله من حالةٍ إلى حالةٍ، تصفو نفسه، وتشرق على قلبه أنواع المعارف الغيبيَّة الصوريَّة والمعنويَّة المسمَّاة بـ (المكاشفات)؛ وذلك بحسب استعداداته المختلفة، والمعارف الصوريَّة هي عبارةٌ عن تمثّلاتٍ خياليَّةٍ برزخيَّةٍ لموجودات عالم الغيب من الحوادث الطبيعيّة المستقبليَّة، أو الجنّ والملائكة والأرواح والحور والقصور وغيرها من الموجودات الغيبيَّة. وأمَّا المعارف المعنويَّة، فهي عندهم إمَّا إلهاماتٌ حدسيَّةٌ وعلومٌ حصوليَّةٌ

شريفةٌ من سنخ حكم الأنبياء والأولياء، أو علومٌ حضوريّةٌ ومشاهداتٌ قلبيّةٌ لأعيان الموجودات الغيبيّة.

التاسع: استعمل العرفاء الأدلّة العقليّة في مقام الإثبات العلميّ لا من باب الإيمان بها، بل من باب الاحتجاج بها على خصومهم لإلزامهم بصحّة مطالبهم، فالعرفاء بحقٍ هم متكلّمو الصوفيّة، كما كان المتكلّمون متكلّمي الإخباريّة.

قال القيصريّ في مقدّمة شرحه لتائيّة ابن الفارض: «**وهٰذا العلم وإن كان كشفيًا ذوقيًا لا يحظى منه إلّا صاحب الوجد والوجود، وأهل العيان والشهود، ولٰكن لمًا رأيت أنَّ أهل العلم الظاهر يظنّون أنَّ هٰذا العلم ليس له أصلٌ يبتني عليه، ولا حاصلٌ يوقف لديه، بل تخيّلاتٌ شعريّةٌ وطاماتٌ ذكريّةٌ، لا برهان لأهله عليها، ومجرّد دعوى المكاشفة لا يوجب الاهتداء إليها؛ بيّنت موضوع هٰذا الفنّ ومسائله ومبادئه، وما ذكرت من البرهان والدليل هنا وفي مقدّمات شرح الفصوص، وباقي المسائل الّتي كتبتها في هٰذه الطريقة، إنّما أتيت به إلزامًا لهم بطريقتهم، وإفحامًا لهم بشريعتهم، فإنَّ كشف أهل الشهود ليس حجّةً عليهم، وظاهر الآيات والأخبار المبيّنة لما يقوله أهل الكشف مؤوّلٌ لديهم، فوجب أن نقول معهم بلسانهم**»[1].

وقال ابن الفناريّ في (مقدّمة مصباح الأنس): «**واجتهدت في تأسيس تلك القواعد الكشفيّة حسب الإمكان بما توافق عقل المحجوبين بالنظر والبرهان**»[2].

وقال العارف المحقّق أبو حامدٍ الإصفهانيّ المعروف بـ (تركة) في كتابه (**قواعد التوحيد**): «**أمّا بعد، فإنَّ تقرير مسألة التوحيد على النحو الّذي ذهب إليه العارفون، وأشار إليه المحقّقون، من المسائل الغامضة الّتي لا تصل إليها أفكار علماء الناظرين**

---

(1) الرسائل، رسالة التصوّف، ص 111.

(2) مصباح الأنس، ص 10.

من المجادلين، ولا تدركها أذهان الفضلاء الباحثين من الناظرين... أردت أن أكتب رسالةً أوضّح فيها حقّيّة مذهب العارفين وبطلان قول الطاغين من المنكرين... ورأينا أن نقرّر تلك المسألة على طريق الناظرين، وأن نسلك مسلك المناظرة مع الطاغين، وبيّنتها بحججٍ قويّةٍ تدفع عنها طعن المنكرين وتشتدّ بها رغبة الطالبين»[1].

وقد توسّلوا في سبيل ذٰلك بشتّى الطرق الجدليَّة والخطابيَّة، وقد وصلت هٰذه الأساليب إلى ذروتها على يد بعض الفلاسفة العقليّين، الّذين انتقلوا تحت تأثير الاتّجاه العرفانيّ، من عالم البحث والتحقيق العقليّ البرهانيّ، إلى أحضان التصوّف الخياليّ، كشيخ الإشراق السهرورديّ، والشهرزوريّ، والدوانيّ، ووصلت إلى ذروتها بعد ذٰلك على يدي فيلسوفنا الكبير "الملّا صدرا"، الّذي بذل جهدًا عظيمًا، وأبدى مقدرةً كبيرةً وسخّر كلَّ طاقاته العقليّة لإثبات صحّة مباني العرفاء، واعتقاداتهم بالأدلّة العقليّة، وذٰلك في مدرسته الفلسفيّة الخاصّة، الّتي سمّاها بـ (الحكمة المتعاليَّة)، وسيتمُّ التعرّض لها في الفصل الرابع.

العاشر: سعى العرفاء إلى تصوير ميزانٍ معرفيٍّ، توزن به معارفهم وعلومهم الكشفيّة؛ لتمييز الحقّ من الباطل فيها، وذٰلك بعد أن أعرض سلفهم من الصوفيّة عن البحث عن الميزان أو الكلام عنه، على أساس أنَّ معارفهم ذوقيّةٌ وجدانيَّةٌ بيّنةٌ، أو أنَّها فوق طور العقل؛ وبالتالي لا تخضع لأيِّ ميزانٍ علميٍّ معيّنٍ، فهي فوق كلِّ ميزانٍ.

وقد كانت كلماتهم مضطربةً حول هٰذا الأمر المهم، فهناك من طرح المنطق والفلسفة ميزانًا، وهناك من طرح النصوص الدينيّة من الكتاب والسنّة - من باب أنَّها كشف المعصوم عليه السلام - وجعلها هي الميزان، وهناك من ذهب إلى أنّ الشيخ

(1) التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ص 134.

هو الميزان، وآخر إلى أنَّ هناك موازين خاصّةً بالمراتب والمقامات العرفانيّة لا يعلمها إلَّا أهلها من الراسخين في العلم.

قال القونويّ في مقدّمة (مفتاح الغيب): «**ولكلِّ علمٍ أيضًا معيارٌ يعرف به صحيح ما يختصّ به من سقيمه، وخطؤه من صوابه، ثمَّ قال: ولمَّا كان شرف كلِّ علمٍ إنَّما هو بحسب معلومه ومتعلّقه؛ كان العلم الإلٰهيّ أشرفها لشرف متعلّقه، وهو الحقّ تعالى، فكانت الحاجة إلى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط أصوله وقوانينه أمسّ، وإنَّه وإن قيل فيه إنَّه لا يدخل تحت حكم ميزانٍ؛ فذٰلك لكونه أوسع وأعظم من أن ينضبط بقانونٍ مقنّنٍ وينحصر في ميزانٍ معيّنٍ، لا لأنَّه لا ميزان له، بل صحّ عند الكلِّ من أهل التحقيق من أهل الله أنَّ له بحسب كلِّ مرتبةٍ واسمٍ من الأسماء الإلٰهيّة، ومقامٍ وموطنٍ وحالٍ ووقتٍ وشخصٍ، ميزانًا يناسب المرتبة والاسم**»[1].

وقال القيصريّ في مقدّمة الفصوص: «**والفرق بينها وبين الخياليّة الصرفة موازين يعرفها أرباب الذوق والشهود، بحسب مكاشفاتهم كما أنَّ للحكماء ميزانًا يفرّق بين الصواب والخطأ وهو المنطق، منها: ما هو ميزانٌ عامٌّ وهو القرآن والحديث المبنيّ كلٌّ منهما على الكشف التامّ المحمّديّ، ومنها ما هو خاصٌّ يتعلّق بحال كلٍّ منهم الفائض عليه من الاسم الحاكم والصفة الغالبة له**»[2].

وقال أبو حامدٍ الأصفهانيّ المعروف بـ (تركة) في آخر (قواعد التوحيد): «**اعلم أنَّ أصحاب النظر والتعليم عندهم علمٌ يمكن أن يتميّز به النظر الصحيح عن الفاسد... وليس عند السالكين من أصحاب المجاهدة آلةٌ شأنها ما ذكرناه، ثمَّ قال لا بُدَّ للسالكين من أصحاب المجاهدة أن يحصّلوا العلوم الحقيقيّة الفكريّة النظريّة أوّلًا بعد**

(1) مفتاح الغيب، ص 7.

(2) مقدّمة الفصوص، ص 32.

تصفية القلب بقطع العلائق المكدّرة المظلمة... حتّى تصبح هٰذه العلوم النظريّة الّتي من جملتها الصناعة الآليّة المميّزة بالنسبة للمعارف اللدنيّة [أي المكاشفات] كالعلم الآليّ المنطقيّ بالنسبة للعلوم النظريّة، ثمّ أردف بقوله: "هٰذا إذا لم يكن له شيخٌ مكمّلٌ يرشده في كلِّ مقامٍ ومنزلٍ"»[1].

2. نقد المنهج العرفانيّ

بعد الفراغ من بيان المعالم الكلّيّة لهٰذه المدرسة، لنا أن ننظر في منهجها بالنظر التحقيقيّ من جهاتٍ:

الأولى: إنَّ شرافة هٰذا الطريق تكمن في تكميل القوَّة العمليَّة للنفس الناطقة الإنسانيّة، والارتقاء بها إلى أعلى مراتب التوحيد والإيمان مع مراعاة الشرائط الأخرى، وهٰذا الأمر ممَّا لا ريب فيه أيضًا عند جمهور الفلاسفة والحكماء، إذن فهٰذا السلوك العمليّ ليس من مختصّات المدرسة الصوفيّة، بل لغيرهم أيضًا فيه نصيبٌ.

بيان ذٰلك: أنَّ الفلاسفة والحكماء يرون أنَّ طريق الكمال الحقيقيّ للإنسان - بما هو ناطقٌ وعاقلٌ - هو في تكميل القوَّتين العاقلتين النظريّة والعمليَّة، **قال أبو نصرٍ الفارابيّ في (تحصيل السعادة): «إذا انفردت العلوم النظريّة، ثمَّ لم يكن لمن حصلت له قوَّةٌ على استعمالها في غيرها [أي قوَّة عمليَّة]**[2] **كانت فلسفةً ناقصةً، والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو أن تحصل له العلوم النظريّة، وتكون له قوَّةٌ على استعمالها... فيكون الكامل على الإطلاق هو الّذي حصلت له الفضائل النظريّة أوَّلًا، ثمَّ العمليَّة ببصيرةٍ يقينيّةٍ»**[3].

---

(1) التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ص 589.

(2) ما بين المعقوفتين للكاتب.

(3) تحصيل السعادة، ص 89.

وكمال القوّة النظريّة عندهم هو في معرفة الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر بالحدِّ والبرهان؛ وبالتالي صيرورة الإنسان عالما علميًّا مضاهيًا للعالم العينيّ.

قال الشيخ الرئيس ابن سينا: «**وكمال الجوهر العاقل أن يتمثّل فيه جليّة الحقّ الأوّل، قدر ما يمكن أن ينال منه ببهائه الّذي يخصّه، ثمّ يتمثّل فيه الوجود كلّه على ما هو عليه مجرّدًا عن الشوب**»[1].

وكمال القوّة العمليَّة عندهم هو في استيلائها على القوّة البدنيَّة بالتجرّد عن العلائق المادّيّة، والكامل في القوّتين يسمّى عندهم بـ "الحكيم المتألّه" أو "العارف المتنزّه".

قال ابن سينا في (الإشارات): «**والعارفون المتنزّهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن، وانفكّوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتعشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذّة العليا وقد عرفتها**»[2].

قال الشارح المحقّق الطوسيّ: «**يريد بالعارف: الكامل بحسب القوّة النظريّة، والمتنزّه: الكامل بحسب القوّة العمليَّة، فإنَّ كمال القوّة العمليَّة هو التجرّد عن العلائق الجسمانيَّة**»[3].

وبعد أن فرغ ابن سينا من بيان أحوال الكاملين بحسب القوّة النظريّة في النمط الثامن من كتابه (**الإشارات والتنبيهات**)، شرع في الكلام عن أحوال الكاملين بحسب القوّة العمليَّة في النمط التاسع الموسوم بـ (**مقامات العارفين**)، وليس المقصود من العارفين عامّة الصوفيّة، الكاملين بحسب القوّة العمليَّة دون النظريّة كما قد يتوهّم البعض، بل

(1) الإشارات والتنبيهات، ص 345.

(2) المصدر السابق: ص 353 و354.

(3) المصدر السابق، 354.

المقصود من العارفين الفلاسفة المتألّهون الكاملون بحسب القوّتين النظريّة والعمليَّة، الّذين يشكّلون قمّة الهرم بالنسبة لعموم العارفين، فهم المقصودون أوّلًا وبالذات.

وقد بيّن الشيخ في هٰذا النمط أنحاء السلوك العمليّ ومراتبه في قطع العلائق المادّيّة، وما يلزم من ذٰلك من المشاهدات والمكاشفات الّتي ترد على قلب السالك المريد، إلى أن تنتهي به إلى مرحلة الفناء الّتي لا يرى فيها العارف السالك إلّا الحقّ سبحانه وتعالى.

وما كتبه الشيخ يعدُّ أفضل ما كُتِب في التصوّف العملي في هٰذا الزمان؛ ولذا قال **الفخر الرازي** فيه: «**إنَّ هٰذا الباب أجلّ ما في هٰذا الكتاب، فإنَّه رتّب فيه علوم الصوفيّة ترتيبًا ما سبقه إليه من قبله، ولا لحقه من بعده**»[1].

مع العلم أنَّ ابن سينا كتب هٰذا النمط في مقامات العارفين ودرجات السالكين، قبل أن يولد محيي الدِّين ابن عربيٍّ، والقونويّ، والقيصريّ، وغيرهم من العرفاء الصوفيّة بأكثر من قرنين من الزمان.

والمقصود من كلِّ ما تقدّم بيان عدم اختصاص هٰذا النحو من السلوك العمليّ في تصفية النفس والوصول إلى الله بالمدرسة الصوفيّة، بل هو من ضروريّات الطريق في تكميل العقل العمليّ - الّذي أولاه الفلاسفة كلَّ الاهتمام والعناية - إلى جانب تكميل القوّة النظريّة العاقلة.

ولٰكنّ الصوفيّة اشتهروا بهٰذا الطريق دون غيرهم؛ لاقتصار هممهم وتوجههم إليه، وانقطاعهم وعكوفهم عليه دون غيره، ونحن لا ننكر فضلهم وفضيلتهم في هٰذا الطريق، من حيث كونهم أهل خبرةٍ وتخصّصٍ في هٰذا المجال العمليّ، ولٰكن

(1) الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 363.

التخصّص في أمرٍ شيءٌ، وكونه محصورًا فيهم شيءٌ آخر.

فحالهم كحال أصحاب المذهب التجريبيّ - كما أشرنا إليه من قبل - من حيث عكوفهم على الجانب العمليّ التجريبيّ دون غيره، الأمر الّذي يقتضي نبوغهم فيه، ولٰكن لا يعني ذٰلك انحصار المسلك التجريبيّ فيهم، بل التجربة من مبادئ البرهان عند الفلاسفة وأصحاب المذهب العقليّ أيضًا.

الثانية: عدم الاهتمام والعناية بتكميل القوّة النظريّة في معرفة الأشياء بالحدِّ والبرهان، والّتي تُعَدُّ من أعظم الكمالات الإنسانيّة عند طالب الحقّ والحقيقة، لبناء الرؤية الكونيّة الاعتقاديَّة الصحيحة، الأمر الّذي جعلهم في معرض الانحراف العقديّ الكبير.

فلا يمكن بأيِّ وجهٍ من الوجوه أن يغني كمال القوّة العمليَّة عن هٰذا الضعف، والواقع خير دليلٍ على ذٰلك؛ إذ إنّنا نجد الاختلافات الجوهريّة في أصول الاعتقاد واقعةً بينهم، إذ ظهر المسلك الصوفيّ في أغلب الملل والنحل من البوذيَّة والهندوسيَّة، إلى المسيحيَّة والمذاهب الإسلاميّة المختلفة، ولا يمكن أن تكون كلّ هٰذه المذاهب المتباينة - بل المتقابلة - صادقةً ومطابقةً للواقع.

الثالثة: أنَّ تكامل القوّة العمليَّة لا يستلزم تكامل القوّة النظريّة؛ لاختلاف الموضوع والمنهج والغاية، بل إنَّ حقيقة السلوك هو تعميق الإيمان بما يعتقده الإنسان، وبما يكتسبه من علومٍ ومعارف قبل السلوك، ونحن لم نرَ أحدًا قد غيّر مذهبه أو اعتقاده بعد سلوكه العرفانيّ.

وخير شاهدٍ على ذٰلك مجموعة الرسائل الّتي بعث بها قطب العارفين في هٰذه المدرسة (صدر الدين القونويّ)، إلى المحقّق نصير الدين الطوسيّ يستفسر فيها عن

بعض المسائل الفلسفيّة المتعلّقة بالتوحيد، وقد كشفت تلك المسائل عن ضعفه الشديد في الجانب الفلسفيّ والاعتقاديّ، على رغم وصوله إلى أعلى مراتب الكمال في الجانب العمليّ، كما هو مشهورٌ، وكما صرّح هو بنفسه.

قال القونويّ في (المسائل): «**فهٰذه بعض المسائل الّتي كان قديمًا قد اعتاص على الداعي في بداية تحصيله وشبابه كشف سرّها ومعرفة جليّ أمرها، ولم يحصل له من كلام أهل البحث والتحصيل فيها ما يشفي عليلًا أو يوضّح إلى معرفة مضمون هٰذه المسائل سبيلًا، فلمّا آيس من حصول المراد من أقاويل أهل البحث والتحصيل، وتوجّه إلى الحقِّ بالتعرية والافتقار، على نحو ما استفاد من نصائح أولي الأيدي والأبصار، اجتذبه الحقّ بعنايته إليه، وعرّفه بعد التحقيق بمعرفته كلّ ما كان قد اعتاص عليه إلى غير ذٰلك، بل ممَّا لم يخطر ببالٍ، بل يتحقّق بذوقه وشهوده بعد تجاوز مرتبتي البحث والمقال، فأحبّ بعد ذٰلك، كما قلنا، من حيث عدم اقتناع الهمّة بالمحصول أن يستفيد من فضله - سبحانه - الّذي هو للصفوة من عباده مبذولٌ، اختار بحكم حالته البرهانيّة السؤال عن هٰذه الأمور من الجناب المولويّ، الّذي هو بأنواع صور الإفادة قيّمٌ وجديرٌ، عسى أن يعرف بما يقتضيه الرأي الصائب فيها، ويبيّنه على البراهين الّتي يعوّل عليها، ويستند الحكم والاختيار إليها، عساه أن يجمع كما سبقت الإشارة إليه، بين الطمأنينتين البرهانيّة والعيانيَّة، والدلائل العقليّة والبرهانيّة، ففي ذٰلك مزيد وضوحٍ، وكمال تحقّقٍ رافعٍ لأنواع الاشتباه**»[1].

وفي كلامه إشارةٌ واضحةٌ إلى أنّه بعد أن مرَّ بمرحلة الشكّ العلميّ، التجأ إلى السلوك العمليّ حتّى حصل له الاطمئنان بالذوق والشهود، ومع ذٰلك فقد بقيت معه حالة الشكّ العلميّ السابقة بعد السلوك، فأراد أن يجمع بين المعرفة القلبيَّة والمعرفة العقليّة

---

(1) أجوبة المسائل النصيرية، ص 197.

البرهانيّة، الّتي ظلّت على حالها بعد السلوك، فالتجأ إلى علّامة عصره الفيلسوف المحقّق نصير الدِّين الطوسيّ؛ لاستجلاء شكوكه ورفع هواجسه، وهو صريحٌ في إثبات المطلوب الّذي أشرنا إليه من عدم التلازم الذاتيّ بين التكامل النظريّ والعمليّ.

الرابعة: النزعة السفسطائيّة الشديدة لديهم، والمتجلّية في تشكيكهم في الأحكام العقليّة البرهانيّة، وأنّها متباينةٌ بتباين المدارك الذهنيّة والأمزجة الشخصيّة، بنحوٍ لا يمكن معه التعويل عليها أو الأطمئنان والركون إليها.

وهٰذا الأمر المؤسف ظاهرٌ في كلمات مشايخهم وأقطابهم، بنحوٍ لا يمكن دفعه أو تأويله، وهو ما انعكس بشدّةٍ على سلوكهم العمليّ؛ لذا نراهم قد أعرضوا عن العلم وأهله، وانكبّوا على السلوك العمليّ المحض، ولم يلجؤوا إلى الاستدلال العلميّ في نهاية المطاف، إلّا لإلزام خصومهم بما ألزموا به أنفسهم، كما نقلنا ذٰلك عنهم.

وللمتتبّع أن يراجع إشكالات **الفناريّ** في (مصباح الأنس) على المنهج العقليّ؛ ليرى أنّها حملت روح التشكيك والسفسطة في إبطال التعليم[1].

ولا بأس من أجل المزيد من الاستظهار أن ننقل مقتطفات من أقوال قطب العارفين وشيخ السالكين في هٰذه المدرسة، المولى صدر الدين القونويّ في رسالته (المفصحة عن منتهى الأفكار وسبب اختلاف الأمم). قال: «**فلمّا رأى المستبصرون من أهل الله ما ذكرنا، واستقرؤوا أيضًا ما في أيدي الناس من العلوم، وجدوها ظنونًا وتخيّلاتٍ، وإن كان بعضها أقوى من بعضٍ، ولم يجدوا شيئًا منها يقوم على ساقٍ، ولا يجتمعون في الحكم على شيءٍ بحكمٍ يقع بينهم عليه الاتّفاق، ممّا خلا أكثر المسائل الرياضيّة الهندسيّة لكون براهينها حسّيّةً**»[2].

---

(1) مصباح الأنس، ص 10.

(2) الرسالة المفصحة، ص 178.

وقال في فصلٍ ثانٍ: «**فإنَّ الأحكام العقليّة تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعةٌ لتوجّهات المدركين، والتوجّهات تابعةٌ للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات**»[1]، وهو صريحٌ في القول بالنسبيَّة والتعدديَّة الفكريّة.

ثمَّ أكّد على مذهبه هٰذا بقوله: «**فاختلف – للموجبات المذكورة – أهل العقل النظريّ في موجبات عقولهم، ومقتضيات أفكارهم وفي نتائجها، واضطربت آراؤهم، فما هو صوابٌ عند شخصٍ هو عند غيره خطأٌ، وما هو دليلٌ عند البعض، هو عند الآخرين شبهةٌ، فلم يتّفقوا في الحكم على شيءٍ بأمرٍ واحدٍ. فالحقّ بالنسبة إلى كلِّ ناظرٍ، هو ما استصوبه ورجّحه واطمأنّ به**»[2].

ثمَّ عاد وشكّك في اعتبار البراهين العقليّة بقوله: «**ورأينا أيضًا أمورًا كثيرةً قرّرت بالبراهين قد جزم بصحّتها قومٌ، بعد عجزهم وعجز من حضرهم من أهل زمانهم عن العثور على ما في مقدّمات تلك البراهين من الخلل والفساد، فظنّوها براهين جليّةً وعلومًا يقينيّةً، ثمَّ بعد مدّةٍ من الزمان تفطّنوا هم أو من أتى من بعدهم، لإدراك خللٍ في بعض تلك المقدّمات أو كلّها، وأظهروا وجه الغلط فيها والفساد... ثمَّ إنَّ الكلام في الإشكالات القادحة، هل هي شبهةٌ أو أمورٌ صحيحةٌ كالكلام في تلك البراهين، والحال في القادحين كالحال في المثبتين السابقين**»[3].

ثمَّ ختم كلامه بقوله: «**فيتعذّر إذن وجدان اليقين وحصول الجزم التامّ بنتائج الأفكار والأدلّة النظريّة**»[4].

---

(1) المصدر السابق: ص 183.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق: ص 184.

(4) المصدر السابق.

أقول: هٰذا جزاء من ترك العروة الوثقى، ولم يطلب العلوم العقليّة من مظانّها، وليت شعري! لو كان ما في أيدي الناس من العلوم والمعارف ليس إلّا خيالاتٍ وأوهامًا، وكانت الأحكام العقليّة نسبيّةً، والبراهين الفلسفيّة لا تفيد الاطمئنان، وكانت جميع الأدلّة النظريّة فاقدةً للميزان، فكيف بنى عقيدته ورؤيته الكونيّة النظريّة، وكيف اهتدى لسبيل السلوك العمليّ إلى الله تعالى، ومن الّذي دعاه إليه أو ما الّذي دلّه عليه؟!

الخامسة: أنَّ الكشف عندهم إمَّا صوريٌّ أو معنويٌّ، ونحن لا ننكر عليهم إمكان حصول مثل هٰذه المعارف الغيبيّة أو وقوعها بالفعل، ولا سيَّما بعد تصفية النفس عن التعلّقات المادّيّة المانعة لجوهر النفس عن إدراك الأمور الغيبيّة، فالكشف الصوريّ كالمنامات الصادقة الّتي تكشف عن الحوادث المستقبليّة عند كثيرٍ من الناس، أو مشاهدة أرواح الأولياء والصالحين. وأمَّا الكشف المعنويّ للمعاني الغيبيّة، فهو أمرٌ واقعٌ لأصحاب السلوك من المؤمنين المخلصين، ويشهد له ما ورد في الحديث النبويّ الشهير: «من أخلص لله أربعين يومًا فجّر الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[1].

ولٰكن ينبغي أن يُعلم أنَّ هٰذه المعارف المعنويّة ليست من سنخ العلوم والمعارف المدرسيّة التخصّصيّة، بل هي من سنخ الحِكَم الأخلاقيّة الشريفة، كالّتي جاء بها الأنبياء، والّتي تزهّد في الدنيا وترغّب في الآخرة، وتحذّر من غرور الدنيا والنفس والشيطان.

أمَّا ما يدّعونه من المعارف الفلسفيّة الخاصّة، كالوحدة الشخصيّة للوجود، أو مراتب الظهور والتجلّيات، وغيرها من مسائل العرفان النظريّ، فلا اعتبار لها إلَّا بعد مطابقتها للميزان العقليّ البرهانيّ.

---

(1) بحار الأنوار، ج 67، ص 249.

السادسة: أمّا ما يدّعونه من العلم الحضوريّ بالأشياء، فسنكشف عن ماهيّته واعتباره العلميّ بنحوٍ تحقيقيٍّ في هٰذا البحث الجديد.

▪ بحثٌ بديعٌ عن حقيقة العلم الحضوريّ وحجّيّته العلميّة

سوف نشرع في البداية في استعراض آراء العرفاء، والّذين اقتفوا آثارهم ورجعوا إلى طريقتهم من الفلاسفة الإشراقيّين، الّذين آمنوا بالعلم الحضوريّ وغالوا فيه، ورفعوه فوق العلم الحصوليّ حتّى في أعلى مراتبه العقليّة، ووسموه بأنّه هو العلم الحقيقيّ، وأنّه هو عين اليقين وحقّ اليقين، وأنّ ما سواه ليس إلّا ظلال الحقيقة وشبحها، ثمّ نبيّن بعد ذٰلك نظر الحكماء المحقّقين، ونظرنا فيه بحسب الواقع ونفس الأمر:

قال **القونويّ** في (الرسالة المفصحة) كما نقلها عنه ابن الفناريّ: «**لمّا اتّضح لأهل البصائر أنّ لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر، وطريق العيان بالكشف، وحال المرتبة النظريّة قد استبان أنّها لا تصفوا عن خللٍ، وعلى تسليمه لا يعمّم؛ فتعيّن الطريق الآخر، وهو التوجّه إلى الله - تعالى - بالتعرية الكاملة والالتجاء التامّ وتفريغ القلب بالكلّيّة عن جميع التعلّقات الكونيّة والعلوم والقوانين**»[1].

أمّا الفلاسفة الإشراقيّون، فقد تابعوهم على ذٰلك الأمر من ترجيح العلم الحضوريّ على الحصوليّ، قال **الشهرزوريّ** تلميذ شيخ الإشراق: «**إنّ العلوم الحقيقيّة تنقسم إلى قسمين: ذوقيّةٍ كشفيّةٍ، وبحثيّةٍ نظريّةٍ، فالقسم الأوّل يعنى به معاينة المعاني والمجرّدات مكافحة، لا بفكرٍ ونظم دليلٍ قياسيٍّ، أو نصب تعريفٍ حدّيٍّ ورسميٍّ، بل بأنوارٍ إشراقيّةٍ متتاليةٍ متفاوتةٍ لسلب النفس عن البدن، وتبيّن معلّقةً، وتشاهد مجرّدها ويشاهد ما فوقها مع العناية الإلٰهيّة**»[2].

---

(1) المصدر السابق: ص 36.

(2) شرح حكمة الإشراق: ص 4.

وقال **شيخ الإشراق** في مطارحاته: «**فكأنّه استبشر وقال: أولٰئك هم الفلاسفة والحكماء حقًّا، ما وقفوا عند العلم الرسميّ بل جاوزوا إلى العلم الحضوريّ الاتّصاليّ الشهوديّ، وما اشتغلوا بعلايق الهيولي، فلهم الزلفى وحسن مآبٍ**»[1].

وهنا يصرّح بأنّ العلم الحضوريّ هو العلم الحقيقيّ وما سواه رسومٌ الحقيقة وظلالها.

والغريب أنّه ينقل هٰذا الكلام عن مكاشفةٍ حصلت له مع المعلِّم الأوّل أرسطو - صاحب العقل والمنطق والبرهان - والّتي اختصّه بها من بين الخلائق، ولم يبح بها لأيٍّ من تلامذته، ولم يدوّنها في شيءٍ من كتبه، ويا ليته نقلها عن صاحبه أفلاطون الإشراقيّ؛ لتكون مسانخةً له؛ لأنّ فيها تعريضًا بنفس أرسطو وبمنطقه العقليّ الخالد، والّذي يعتبر بحقٍّ أساس العلم ومفخرة الإنسانيّة، والّذي لولاه ما استطاع السهرورديّ أن يثبت حجّيّة كشفٍ ولا مكاشفةٍ.

وهٰذا يبيّن لنا بوضوح حال أمثال هٰذه المكاشفات الّتي تكون في الغالب إفاضاتٍ باطنيّةً لما يدور في نفس المكاشف ويتمنّاه.

وإلى هنا نكتفي بهٰذا المقدار من بيانات الإشراقيّين حول مقام العلم الحضوريّ عندهم، وأفضليّته على سائر العلوم الحصوليّة، ولنعرج على مقام الفحص العقليّ، والبحث التحقيقيّ بالميزان المعرفيّ الموضوعي القويم، الّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ لنضع الأمور في مواضيعها الطبيعيّة بعيدًا عن الإفراط أو التفريط، فنقول متوكّلين على الله العليّ القدير:

أوّلًا: أنّ للشيء مرتبتين واقعيّتين من الوجود: مرتبةً أصيلةً عينيّةً تمثّل وجوده الخارجيّ المتحقّق في الأعيان، وتترتّب عليها الآثار الخارجيّة للشيء، ومرتبةً مثاليّةً

---

(1) التلويحات: ص .74.

علميّةً تمثّل وجوده الذهنيّ الصوريّ الحاكي عن الوجود الخارجيّ.

ثانيًا: أنَّ ماهيّة الأشياء الّتي تمثّل المرتبة العقليّة للذات العينيّة، بناءً على أصالتها المحرزة في الواقع وعند جمهور الحكماء قبل الملّا صدرا، وكما حقّقناه في هٰذا الكتاب، هي محفوظةٌ بنفسها في الوجودين الذهنيّ والخارجيّ؛ لأنَّ حقيقتها أنَّها ليست في الأعيان ولا في الأذهان بنفسها، بل بغيرها، أي بالمبدأ الواجبيّ الأوّل جلَّ مجده، فيعرضها أن تكون في الأعيان، فتترتّب عليها الأثار الخارجيّة، ويعرضها أن تكون في الأذهان، فيترتّب عليها الآثار الذهنيّة، فالوجود مطلقًا عارضٌ عليها، والعارض لا يبطل المعروض، وهٰذا معنى عينيّة الماهيّة الذهنيّة للماهيّة الخارجيّة.

ثالثًا: أنَّ المعرفة الماهويّة العقليّة - وكما ثبت في صناعة المنطق - إنَّما تتحقّق على النحو الأتمّ بمعرفة الحدّ والبرهان؛ إذ يحكي الحدّ عن كنه الماهيّة بذاتيّاتها المقوّمة لها، ويحكي البرهان عن أحكام الشيء الواقعيّة عن طريق معرفة علله وأسبابه الذاتيّة.

رابعًا: أنَّ ما روي عن بعض كبار الفلاسفة بأنّنا لا نعرف حقائق الأشياء، كما رواه العارف المشهور صدر الدين القونويّ في مراسلاته مع المحقّق الطوسيّ، إنَّما المقصود منه - وكما أجابه المحقّق الطوسيّ - هو الحقائق العينيّة، لا الحقائق العلميّة، وهو أمرٌ بدهيٌّ، وإلَّا لانقلب الوجود الذهنيّ إلى وجودٍ عينيٍّ، والماهيّة تحكي عن كنه الشيء بإدراك آثاره الذاتيّة بناءً على السنخيّة الّتي تعبّر بها الآثار عن مقتضياتها، فعندما نقول مثلًا: إنَّ الإنسان حيوانٌ ناطقٌ في ذاته، نقصد منه أنَّه مبدأٌ لهٰذا الوصف الذاتيّ النابع من ذاته، والّذي يحكي عن ذاته، فكونه مبدأً للحياة والنطق، هو نفسه كنه الإنسان، فطبيعة العلم هي طبيعةٌ وصفيّةٌ، ولا يتصوّر شيءٌ وراء ذٰلك.

خامسًا: أنَّ العلم الحضوريّ - كما عرّفه سائر الحكماء - هو: حضور الشيء

بوجوده العينيّ الخارجيّ عند العالم، وهو إمّا أن يكون نفس الوجود الخارجيّ للعالم، كعلمه بذاته، وإمّا أن يكون خارجًا عنه قائمًا به كعلم النفس الإنسانيّة بقواها، وبسائر كيفياتها النفسيّة، وإمّا أن يكون خارجًا عن العالم مباينًا له، فيكون موجودًا في قواه الظاهريّة، كوجود الموجودات العينيّة المادّيّة عند الحواسّ الظاهريّة للنفس الإنسانيّة، ولا يتصوّر قيام الموجودات الخارجيّة المباينة للنفس بنفس وجودها الخارجيّ بالنفس؛ لاستلزامه التناقض الصريح؛ لأنّه يستلزم كون الشيء جوهرًا وعرضًا.

سادسًا: أنّ العلم الحضوريّ بالذات في المجرّدات التامّة الّتي هي عللٌ فاعلةٌ لوجود الأشياء، كالباري - تعالى - والعقول، يستلزم العلم بجميع معلولاتها الصادرة عنها حتّى قبل إيجادها؛ إذ إنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، وهو أرقى أنحاء العلم بالأشياء كما ثبت في صناعة البرهان، ولٰكنّ علمنا بعلل الأشياء يكون حصوليًّا، وعلم المجرّدات بها يكون حضوريًّا، وهو من مختصّات تلك الموجودات المقدّسة.

سابعًا: العلم الحضوريّ بذواتنا يختلف فيه الأمر تمامًا؛ إذ أنّ ذواتنا ليست علّة لشيءٍ من الأشياء، بل هي بالقوّة بالنسبة إلى علومها الكلّيّة والجزئيّة، أمّا الجزئيّة فتخزن صورها في الخيال، ومعانيها الجزئيّة في الذاكرة، وأمّا الكلّيّة فتخزن في العقل الفعّال الّذي أفاضها عليها، كما ثبت ذٰلك في علم النفس الفلسفيّ[1].

فالنفس الإنسانيّة خاليةٌ من أيّ علمٍ بالفعل، إلّا الاستعداد للتلقّي عن العقل الفعّال الّذي هو مبدأٌ لفيضان المعقولات عليه، يقول **ابن سينا**: «وإذا قيل: إنّ فلانًا عالمٌ بالمعقولات، فمعناه أنّه بحيث كلّما شاء أحضر صورته في ذهن نفسه، ومعنى هٰذا أنّه كلّما شاء كان له أن يتّصل بالعقل الفعّال اتّصالًا يتصوّر فيه منه ذٰلك

---

(1) كتاب نفس الشفاء: ص 336.

المعقول، ليس أنَّ ذٰلك المعقول حاضرٌ في ذهنه ومتصوّرٌ في عقله بالفعل دائمًا»[1].

ومعنى الاتّصال بالعقل الفعّال لا كما ذهب إليه الملّا صدرا من الاتّحاد الوجوديّ، بل بمعنى حصول المناسبة والاستعداد للاستفاضة من العقل الفعّال، سواءٌ بالتعليم أو التفكير.

وبناءً عليه، فعلمنا الحضوريّ بأنفسنا كما هو واقعٌ لا يفيدنا أيَّ نحوٍ من العلم أو المعرفة بأنفسنا، سوى أصل وجودنا الجزئيّ لا غير؛ لخلوّها من أيِّ معقولٍ بالفعل، وهٰذا الأمر من أوضح البدهيّات؛ إذ يدرك كلُّ إنسانٍ منا نفسه حضوريًّا، من دون أن يعلم أيَّ شيءٍ عن نفسه، هل هو جوهرٌ أو عرضٌ، أو مادّيٌّ أو مجرّدٌ، أو واجبٌ أو ممكنٌ، وهٰكذا، حتّى يدرس ويتعلّم بعد ذٰلك علم النفس الفلسفيّ حصوليًّا.

ثامنًا: أمّا بالنسبة للعلم الحضوريّ بالهيئات النفسيّة القائمة بجوهر النفس عندنا، كالصور العلميّة والشوق والإرادة والخوف والسرور و...، فهو مع شدّة تأثيره المباشر على النفس - إذ إنّه إدراكٌ مباشرٌ للآثار الخارجيّة الأصيلة لهٰذه الوجودات القائمة بالنفس - مجرّد إحساسٍ باطنيٍّ وجدانيٍّ، لا يفيدنا أيَّ إدراكٍ علميٍّ تفصيليٍّ لحقيقة هٰذه الأشياء، شأنه في ذٰلك شأن الإحساس الظاهريّ للأشياء للعوارض المادّيّة الخارجيّة، غاية الأمر أنَّ الوجدانيّات ندركها مباشرةً لحضورها عند النفس، والمحسوسات الظاهريّة المباينة لنا ندركها بتوسّط أدواتنا الحسّيّة لحضور الأشياء عندها، كما أشرنا إلى ذٰلك في أوّل البحث، وذٰلك كمن شاهد النار أو وضع يده فيها، فهو يراها أمامه، ويشعر بحرارتها بقوّة، ولٰكن لا يدرك في الوقت نفسه أيَّ شيءٍ عن حقيقتها، مع أنَّ مثل هٰذا النحو من الإدراك الساذج يمثّل به العرفاء لما يسمّونه بعين اليقين وحقّ اليقين.

---

(1) المصدر السابق: ص 337.

ونحن نشاهد أنّ المريض يراجع الطبيب مراجعة الجاهل للعالم، مع كون المريض عالما بأحواله الباطنيّة والنفسيّة بالعلم الحضوريّ الوجدانيّ، والطبيب يعلمها حصوليًّا.

فالّذي نريد أن نقوله: إنّ الإدراك الحضوريّ للوجودات الخارجة عنّا، سواءٌ كانت قائمةً بنفوسنا، أم مباينةً لنا حاضرةً في قوانا، فإنّها مع شدّة إدراكنا لها، ليس لها أيّ قيمةٍ علميّةٍ تحقيقيّةٍ، بل لا يصحّ إطلاق اسم العلم عليها أصلًا، يقول **ابن سينا** في المعرفة الحسّية في باب التعليم: «وهٰذا ممّا ليس يعجبني، فإنّه يشبه أن يكون التعلّم والتعليم لا يقال على ما يستفاد من الحسّ، ولو أنّ إنسانًا أرى إنسانًا آخر غيره شيئًا ما، عرضه على حسّه فأفاده إدراكًا لمحسوسٍ لم تكن عنده معرفته، فإنّه لا يقال لنفس ما فعل به الآخر إنّه علّمه شيئًا، ولا يقال للمفعول به ذٰلك إنّه تعلّم شيئًا ... والأشبه أن يكونه هٰذا أيضًا ليس تعليمًا وتعلّمًا، بل تعريفًا وتعرّفًا، وألّا يكون إدراك الجزئيّات علمًا بل معرفةً»[1].

نعم، المعرفة الحسّيّة سواءٌ كانت ظاهريّةً أم باطنيّةً وجدانيّةً، هي علّةٌ معدّةٌ لانتزاع العقل بعد ذٰلك لماهيّات الأشياء منها، ومعرفتها بعد ذٰلك بالحدِّ والبرهان، اللذين يمثّلان العلم الحقيقيّ بالأشياء عند الحكماء، وثبوت هٰذا الأمر لأنفسنا لمن أوضح الواضحات، لمن رجع إلى عقله البسيط، وتجرّد عن المقبولات والمخيّلات والموهومات، وعرف الفرق الفارق بين المعرفة العقليّة التحقيقيّة، وبين المعرفة الحسّيّة الوجدانيّة.

أمّا ما يزعمونه من كون العلم الحضوريّ غير قابلٍ للخطأ، فهو من المشهورات الكاذبة في بادئ الرأي، بعد أن بينّا أنّه من مقولة الحسّ الوجدانيّ الباطنيّ الساذج، والحسّ ليس بحاكمٍ، وإنّما هو ناقلٌ أمينٌ؛ وبالتالي فلا يوصف بالصواب أو الخطأ، وإنّما الّذي يصيب ويخطئ هو العقل العامّ الحاكم، وكما يخطئ في أحكامه الحسّيّة

---

(1) برهان الشفاء: ص 58.

الظاهريّة، فهو يخطئ أيضًا في أحكامه الحسّيّة الوجدانيّة التفسيريّة، بل الخطأ فيها أكبر؛ لأنّها مجهولة المنشأ، فتدبّر ذٰلك جيّدًا.

فلا معنى بعد ذٰلك لما يدّعيه الملّا صدرا بقوله: «**وهي علومٌ كشفيّةٌ، لا يكاد النظر يصل إليها إلّا بذوقٍ ووجدانٍ، كالعلم بكيفيّة حلاوة السكر، لا يصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه**»[1].

وليت شعري! كيف أصبح الإدراك الحسّيّ الوجدانيّ الساذج، والمشترك مع العجماوات، أعظم من الإدراك العقليّ الإنسانيّ؟! فما هو العلم والفهم الّذي حصّله من ذاق حلاوة السكر، سوى الاستمتاع مع الجهل التامّ به؟!

وللأسف، فإنَّ أمثال هٰذه البيانات الشعريّة المخيّلة شائعةٌ بين الإشراقيّين والعرفاء، ويتفاخرون بأنَّ علومهم ذوقيّةٌ لا عقليّةٌ، وهو من المنكرات العلميّة الّتي ينبغي أن يخجل الإنسان العاقل منها، وسوف نتعرّض بإذنه - تعالى - لحقيقة هٰذه العلوم الذوقيّة في نهاية البحث؛ حتّى نبيّن ما لها وما عليها.

تاسعًا: هناك علمٌ حضوريٌّ لدينا بإحدى هيآتنا العلميّة، قد سمّاه الشيخ الرئيس بالعقل البسيط الّذي يكون مبدأً للمعقولات عندنا، وهو في حقيقته يمثّل ملكة العلم عند العالم، كمن يعلم أنّه عالم بهٰذه المسألة العلميّة تفصيلًا، دون أن تتمثّل تفاصيل هٰذه المسألة عنده، قال **ابن سينا**: «والثاني هو العلم البسيط الّذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورةٌ بعد صورةٍ، لٰكن هو واحدٌ تفيض عنه الصور في قابل الصور، فذٰلك علم فاعل للشيء الّذي نسمّيه علمًا فكريًّا ومبدأً له، وذٰلك هو للقوّة العقليّة المطلقة المشاكلة للعقول الفعّالة»[2].

---

(1) الشواهد الربوبية، ص 145.

(2) كتاب النفس من الشفاء، ص 332.

وهٰذا في الواقع علمٌ بملكة العلم بالأشياء، الّتي تفيض منها الأشياء بعد إفاضتها من العقل الفعّال، وهي أقرب الأمثلة والنظائر عندنا لاقتضاء علم العلّة الفاعليّة بنفسها لعلمها بمعلولاتها في المجرّدات التامّة، مع الفرق بأنّ هٰذه العلّة الّتي هي مبدأٌ لفيضان المعقولات حاصلةٌ لنا من العقل الفعّال، ولسنا علّةً لها بالحقيقة، بل قابلين لها.

وبهٰذا البيان يندفع ما أورده الملّا صدرا على الشيخ الرئيس هنا، بأنّ هٰذا العلم البسيط يستلزم اتّحاد العاقل والمعقول الّذي كان قد أنكره الشيخ بشدّةٍ[1]؛ لأنّ المدرَك هنا ليست المعقولات بل ملكتها ومبدؤها.

ومن الطبيعيّ أن ينكر الشيخ الرئيس أمثال هٰذه المباني الخياليّة العرفانيّة غير المعقولة؛ إذ إنّ أوّل من ذهب إلى هٰذه النظريّة هو صاحب إيساغوجي فرفوريوس الصوريّ تلميذ أفلوطين، مؤسّس الأفلاطونيّة المحدّثة المسيحيّة في الأسكندريّة، والّذي أثنى عليه الملّا صدرا - مُحيي الأفلاطونيّة المحدّثة في العالم الإسلاميّ - في كتبه ودافع عنه بشدّةٍ.

قال الشيخ الرئيس في كتاب (**الإشارات**): «وكان لهم رجلٌ يعرف بفرفوريوس، عمل في العقل والمعقولات كتابًا يثني عليه المشّاؤون [يقصد الأفلاطونيّين الجدد أتباع أفلوطين]، وهو حشفٌ كلّه، وهم يعلمون من أنفسهم أنّهم لا يفهمونه، ولا فرفوريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجلٌ، وناقض هو ذٰلك المناقض بما هو أسقط من الأوّل»[2].

وقال في كتاب (نفس الشفاء): «وأكثر ما هوّس الناس في هٰذا، الّذي صنّف لهم إيساغوجي، وكان حريصًا على أن يتكلّم بأقوالٍ مخيّلةٍ شعريّةٍ صوفيّةٍ، يقتصر

---

(1) الحكمة المتعالية، ج 4، ص 126.

(2) الإشارات والتنبيهات (شرح المحقّق الطوسيّ): ص 295.

منها لنفسه ولغيره على التخيّل، ويدلّ أهل التمييز على ذٰلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس»[1].

هٰذا ما أردنا كشف اللثام عنه من حقيقة العلم الحضوريّ ومدى اعتباره العلميّ؛ لكي يتبيَّن لأولي الألباب ما هو العلم الحقيقيّ الّذي عليه قاطبة الفلاسفة والحكماء، وإنَّ ما ابتدعته الصوفيّة، ومن شايعهم من الإشراقيّين، ليس إلَّا معارف حسّيّةً جزئيّةً ذوقيّةً، لا تتضمّن أيَّ معارف أو علومٍ حقيقيّةٍ كاشفةٍ عن الواقع ونفس الأمر.

واستكمالًا لما ورد في بحث العلم الحضوريّ، نردفه ببحثٍ آخر حول فلسفة السلوك العرفانيّ، والسبب الّذي أوقع الصوفيّة في شبهة توهّم العلم الحضوريّ بالأشياء الخارجيّة، وتقديمه على العلم الحصوليّ:

■ إنارةٌ عقليّةٌ في فلسفة السلوك العرفانيّ

إنَّ السلوك الصوفيّ العمليّ هو في الحقيقة حركةٌ لجوهر النفس - المسمَّى عندهم القلب - بعقلها العمليّ في الكيفيّات النفسانيّة، الّتي هي العلائق النفسيّة للسالك تجاه ما يحيط به من الأشياء.

بيان ذٰلك: أنَّ الحركة الوجدانيّة لنفس السالك في التخلّص من العلائق المادّيّة الظلمانيّة تعدّه للتحلّي بهيئاتٍ وكيفيّاتٍ نفسانيّةٍ مجرّدةٍ نورانيّةٍ تجعله أشدّ انفعالًا عن الصور والمفاهيم المعنويّة، وأكثر ميلًا وحبًّا لها من غيره الفاقد لهٰذه الهيئة النورانيّة، وهٰذه الهيئة الجديدة تجذب السالك بشدّةٍ إلى عالم المعنى والتجرّد، وتدفعه عن عالم المادّة والطبيعة، وهٰذا لعلّه هو نور الإيمان الّذي ورد ذكره في الحديث النبويّ الشريف عندما سئل النبيّ ﷺ عن معنى قوله تعالى: ﴿**فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ**

---

(1) كتاب النفس من الشفاء: ص 328.

لِلإِسْلَامِ﴾[1]، فقال: «**إنّ النور إذا وقع في القلب انفسح له وانشرح. قالوا: يا رسول الله، فهل لذلك علامةٌ يعرف بها؟ قال: التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزول الموت**»[2].

وكلّما تجرّد السالك عن الهيئات والعلائق النفسانيّة المادّيّة، تصوّر بهيئاتٍ نفسيّةٍ أشدّ نورانيّةً من الّتي قبلها؛ لأنّ الكيف النفسانيّ قابلٌ للشدّة والضعف، فتجذبه بنحوٍ أكبر وأشدّ إلى عالم الغيب والقرب الإلٰهيّ، وهٰكذا إلى نهاية الطريق.

فهٰذه الحركة الشريفة للسالك مبدؤها العلاقة القلبيّة بعالم الطبيعة، ومنتهاها قطع جميع العلائق القلبيّة عمّا سوى الحقّ سبحانه وتعالى، وهو المسمّى بالوصول، وهٰذا هو الّذي أوهم الصوفيّة والعرفاء بأنّ هٰذا نحوٌ من العلم الحضوريّ بالغير، غافلين عن أنّ هٰذا علمٌ وجدانيٌّ للنفس بانفعالاتها الشخصيّة تجاه الصور والمعاني الغيبيّة، فظنّوا أنّ هٰذه الآثار الوجدانيّة لوجود الهيئات النفسانيّة آثارٌ عينيّةٌ للأشياء الخارجيّة. وبما أنّ الوجود الخارجيّ هو منشأ الآثار، فتوهّموا أنّ الأشياء الخارجيّة حاضرةٌ عند النفس بوجوداتها العينيّة.

وليس الأمر كما توهّموه، فالعقل والبرهان هو الحاكم في مثل هٰذه الموارد الملتبسة، ولا بأس بالاستشهاد ببعض الموارد الوجدانيّة البدهيّة؛ لتقريب هٰذا المطلب الشريف للأذهان:

الأوّل: أنّ الصبيّ الصغير عندما يشاهد المرأة الحسناء مثلًا، لا يشعر تجاهها بأيّ شعورٍ سوى حصول صورتها لديه، وهو بلا شكٍّ علمٌ حصوليٌّ بهٰذه المرأة،

---

(1) سورة الأنعام: 125.

(2) بحار الأنوار، ج 70، ص 122.

ولٰكن حينما يبلغ الحلم يتغيّر شعوره تمامًا تجاهها، ويشعر بميل شديدٍ إليها، ولا يعني هٰذا أنّه أدركها بالعلم الحضوريّ - كما قد يُتوهّم - بل أحسّ وجدانيًّا بانفعالاته الحاصلة من تفاعل حالة الفحولة والرجولة الّتي حصلت له بعد البلوغ - وهي هيئةٌ نفسانيّةٌ - مع تلك الصورة الحسناء، وهٰذا الّذي جعله ينجذب نحوها بعد مشاهدتها؛ إذ إنَّ الحسّ محرِّكٌ للأحاسيس والمشاعر كما أسلفنا.

الثاني: نجد أنَّ المريض لا يشتهي الطعام الطيّب الشهيّ مع مشاهدته إيّاه، ولٰكن بعد البرء يشتهيه وينجذب إليه بشدّةٍ، ولا يعني ذٰلك أنّه أصبح يشاهد الطعام بالعلم الحضوريّ، بعد أن كان يدركه بالعلم الحصوليّ، بل إنَّ ارتفاع الحالة المرضيّة العرضيّة، وحصول الهيئة الصحّيّة البدنيّة، غيّر انفعاله تجاه الطعام.

فالمحجوب الّذي لا يلتذّ بالأمور الغيبيّة المعنوية، كالمريض الّذي لا يلتذّ بالطعام، كما في قوله تعالى:

﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[1]، فإذا ارتفع عنه الحجاب واستنار قلبه بنور الإيمان عادت إليه حالته الصحّيّة، وآثر الآخرة على الدنيا.

فالحاصل: أنَّ جميع الحالات الوجدانيّة الحضوريّة للسالك، لا تتعلّق بوجود الأشياء وحقائقها المغايرة له كما يتوهّم هٰؤلاء، بل بشعوره المباشر بأحواله وانفعالاته النفسانيّة والعاطفيّة تجاه تلك الأشياء الحاصلة له بصورها ومعانيها الغيبيّة، وهٰذه هي حقيقة الإيمان الباعثة على المزيد من العبادة والعمل الصالح، فافهم ذٰلك واغتنم.

ونرجع مرّةً أخرى للجهة الأخيرة في نقد المدرسة الصوفيّة

السابعة: فقدان الميزان الصناعيّ المعتبر لعلومهم ومعارفهم الحاصلة لهم بالسلوك

---

(1) سورة البقرة: 10.

العمليّ، ممّا يمنع العاقل من التعويل عليها أو الاطمئنان والركون إليها، ويسلبها اعتبارها العلميّ، اللّهمّ إلّا ما طابق منها العقل الصحيح أو النقل الصريح.

بيان ذٰلك: أنّ سلوكهم العلميّ في تدوين معارفهم الكشفيّة، يكشف عن استخفافهم وعدم مبالاتهم بمسألة وجود الميزان المعرفيّ، فهناك من أهملها ولم يتعرّض لها بالكلّيّة، كأغلب العرفاء وعلى رأسهم الشيخ الكبير محيي الدين ابن عربيّ، وكأنّ معارفهم بدهيّةٌ لا تفتقر إلى الميزان، وهناك من جعلها في آخر فصلٍ من كتابه كصاحب (**قواعد التوحيد**) المعروف بـ (تركة)، إذ أشار إليها بنحوٍ مقتضبٍ، وأحال التفاصيل إلى موضعٍ آخر لا يسعه المقام كما يقول، وكأنّ الأمر لا يعنيه، هٰذا بالإضافة إلى اضطراب كلماتهم حول هٰذه المسألة الضروريّة والمصيريّة، كما أشرنا إليها سابقًا.

ونحن نقول لهم: إن كان ميزان معارفكم هو البرهان العقليّ، فنعم الميزان، ولٰكن حينها تصبح مسائلكم مسائل فلسفيّةً محضةً؛ لأنّ الفلسفة هي العلم الباحث عن المسائل الوجوديّة الغيبيّة مطلقًا بالبرهان العقليّ، سواءٌ كان إدراك هٰذه المسائل حاصلًا من التأمّل والاعتبار العقليّ، أم من السلوك العمليّ. وعندها فلا حاجة لنا إلى ما يسمّى بالعرفان النظريّ الّذي تمحّلوا له موضوعًا توهّموا أنّه أعمّ من موضوع الفلسفة، وليس كذٰلك.

وفي نظري، ليس هناك أيّ مبررٍ لفصل العرفان النظريّ عن الفلسفة، إلّا الهروب من الرقابة البرهانيّة، والاكتفاء بالأدلّة الجدليّة والخطابيّة؛ لتمرير مبانيهم العرفانيّة الخياليّة.

وأمّا إن كان ميزانكم النصوص الدينيّة، فيرد عليكم ما أوردناه على المدرسة الكلاميّة من عدم صلاحيّة أكثر هٰذه النصوص للميزان المدرسيّ الدقيق؛ لعدم كونها

في مقام بيان هٰذه المباحث التخصّصيّة، ولعدم العلم بصدور كثيرٍ من أخبار الآحاد عن المعصوم عليه السلام، أو عدم العلم بجهة صدورها، أو لظنّيّة الاستظهارات العرفيّة لها؛ إذ لا تفيد العلم المطلوب في الاعتقاد التفصيليّ.

وإن كان ميزانكم هو الشيخ الكامل، فنقول: إن لم يكن معصومًا فلا حجَّة لكلامه، وغاية ما يمكن أن يفيده هو الظنّ؛ لكونه من أهل الخبرة، ولٰكنّ الظنّ في الاعتقاد لا يغني من الحقِّ شيئًا.

وأمّا قولهم: «**إنَّ لكلِّ منزلٍ ومقامٍ ميزانًا يخصّه**»، فهو إحالةٌ على المجهول، ولا يرجع إلى أمرٍ محصّلٍ. فالميزان ينبغي أن يكون ميزانًا موضوعيًّا صناعيًّا علميًّا معتبرًا، وإلَّا فلا قيمة له في سوق الاعتبار عند العقلاء، فافهم وتدبّر، ولا تتّبع سبيل الّذين لا يعلمون.

ونكتفي بهٰذا القدر من النقد المنهجيّ للاتّجاهين الكلاميّ والعرفانيّ، لنتوجّه بعده للفحص العقليّ للمنهج المعرفيّ التلفيقيّ للملّا صدرا، وإن كانت معالمه النقديّة قد تبيّنت من خلال نقد مكوّناته الأساسيّة الكلاميّة والعرفانيّة.

الفصل الرابع

نقد المنهج المعرفيّ للملّا صدرا

1. معالم مدرسته التلفيقيّة (المزجيّة)

المعروف أنّ (الملّا صدرا) قد اعتمد في مدرسته الجديدة على المزج بين ثلاثة مناهج معرفيّةٍ لكشف الواقع، هي: (المنهج العقليّ البرهانيّ)، و(المنهج الدينيّ الكلاميّ)، و(المنهج الصوفيّ العرفانيّ). أو كما يقال: البرهان والقرآن والعرفان، وقد اعتبر هٰذه المناهج الثلاثة قنواتٍ معرفيّةً مستقلّةً تكشف عن حقيقةٍ واحدةٍ، وإنَّ الحقَّ هو ما تطابقت على كشفه هٰذه القنوات الثلاث.

قال في كتاب (المبدأ والمعاد) في التأليف بين العقل والكشف العرفانيّ: «**فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألّهين من الحكماء، والملّيّين من العرفاء**»[1].

ومعنى الممازجة هنا يُعطي نفس معنى التلفيق.

أمَّا بالنسبة للجمع بين العقل والشرع، فنجده يقول في كتابه (**الأسفار العقليّة**): «**حاشا الشريعة الحقّة الإلٰهيّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمةً للمعارف اليقينيّة الضروريّة، وتبًّا لفلسفةٍ تكون قوانينها غير مطابقةٍ للكتاب والسنّة**»[2].

---

(1) المبدأ والمعاد، ص278.

(2) الأسفار العقلية، ج4: ص75.

وهو يذكّرنا بما اشترطه المتكلّمون من ضروروة أن يكون التفلسف على طبق قانون الإسلام.

قال المحقّق الآشتيانيّ في مقدِّمته على كتاب (الشواهد الربوبيَّة): «**ومأخذ الأفكار العرفانيّة للملّا صدرا - كسائر الكُمّل من الصوفيّة - هو الكتاب والسُنّة، مع الفرق أنَّ الملّا صدرا قد استفاد بنحوٍ أكثر من الحقائق الواردة في روايات أهل البيت** عليهم السلام**، وما يدلّ على ذٰلك شرحه لأصول الكافي، وتفسيره للقرآن الكريم**»[1].

وللملّا صدرا في مقدّمة شرحه على (أصول الكافي) كلامٌ يبرز به نظرته الفلسفيّة العرفانيّة المدرسيّة للكتاب والسُنَّة، إذ يقول: «**ثمَّ اعلموا يا إخواني المؤمنين، إنَّ علم الحديث كعلم القرآن مشتملٌ على ظاهرٍ وباطنٍ ومجملٍ ومبيّنٍ وتفسيرٍ وتأويلٍ... وكما أنَّ القرآن يوجد فيه علوم المكاشفة ما يختصّ بدركه أهل الله خاصّة وهم أهل القرآن، وهي غوامض علم التوحيد وعلم الملائكة والكتب والرسل وعلم المعاد وحشر النفوس والأجساد، كذٰلك يوجد فيه من القصص والأحكام وعلم الحلال والحرام والعقود... ما يعمّ إدراكه وينتفع به عامّة الخلق، هٰذه للدنيا وتلك للآخرة، هٰذه للأبدان وتلك للأرواح، متاعًا لكم ولأنعامكم، فهٰكذا حال الحديث حيث يوجد فيه القسمان: علم الدنيا، وعلم الآخرة، وعلم المعاملة وعلم المكاشفة، وهو يختصّ بدركه أهل الله**»[2].

وهو هنا يحمل نفس الرؤية التفسيريّة للاتّجاهات الباطنيّة الغنوصيّة، ويتكلّم بنفس أسلوب إخوان الصفا في كتبهم، والّذين هم في الواقع من مؤسّسي الأفلاطونيّة المحدّثة في العالم الإسلاميّ.

---

(1) الشواهد الربوبية، ص8.

(2) شرح أصول الكافي، ص170.

وقال أيضًا في إثبات حجّيّة المكاشفات العرفانيّة في كتاب (الشواهد الربوبيّة): «**ولا تستحقرنّ يا حبيبي خطابات المتألّهين [أي مكاشفاتهم] فإنّها في إفادة اليقين ليست بأقلّ من حجج أصحاب البراهين**»[1].

بل يلوح من كلماته ترجيح المسلك العرفانيّ الصوفيّ على غيره، قال في كتاب (مفاتيح الغيب): «**إنّ كثيرًا من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبيّ اللدنيّ الّذي يعتمد عليه السلّاك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من ساير العلوم**»[2].

بل ذهب في مقدّمة كتاب (الأسفار) إلى أنّ العلم الحقيقيّ واليقينيّ هو هٰذا العلم العرفانيّ، وما سواه حجبٌ وظلماتٌ بعضها فوق بعضٍ، قال: «**وليُعلَم أنّ معرفة الله تعالى، وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة، ليس المراد بها الاعتقاد الّذي تلقّاه العامّيّ أو الفقيه وراثةً وتلقّنًا، فإنّ المشغوف بالتقليد والجمود على الصورة [أي الأخباريّين] لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلٰهيّين، ولا يتمثّل له ما ينكشف للعارفين... ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلّم، وليس أيضًا هو مجرّد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر، وغاية أصحاب المباحثة والفكر [أي الفلاسفة]، فإنّ جميعها ظلماتٌ بعضها فوق بعضٍ، إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نورًا فماله من نور، بل ذٰلك نوع يقينٍ هو ثمرة نورٍ يقذف في قلب المؤمن بسبب اتّصاله بعالم القدس والطهارة**»[3].

لقد تورّط الملّا صدرا في تبنّيه لمباني العرفاء، وذهب معها إلى أبعد الحدود، ودافع عنها بكلِّ ما أوتي من قوّةٍ، لا سيّما عن العلم الحضوريّ ومكاشفات العرفاء، واعتبر

---

(1) الشواهد الربوبيّة، ص221، وما بين المعقوفتين للمؤلّف.

(2) مفاتح الغيب، ص 142.

(3) الأسفار العقلية، ج 1، ص 11، وما بين المعقوفتين للمؤلّف.

أنّها هي العلوم الحقيقيّة وعين اليقين، وأنّ ما سواها عكوسٌ في مرايا أو ظلالٌ، قال في كتابه (المبدأ والمعاد): «**قد يكون بين صورة الشيء وذات العالم كما في العلم الحصوليّ المتحقّق بحصول صورة الشيء في نفس ذات العالم أو في بعض قواه حصولًا ذهنيًّا، والمدرك بالحقيقة ها هنا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصوّر، فإن قيل للخارج إنّه معلومٌ، فذٰلك بقصدٍ ثانٍ كما سبقت الإشارة إليه؛ إذ العلاقة الوجوديّة المستلزمة للعلم في الحقيقة إنّما هي بين العالم والصورة لا غير، بخلاف المعلوم بالعلم الحضوريّ بحسب وجوده العينيّ؛ إذ المعلوم بالذات حينئذٍ هو نفس ذات الأمر العينيّ؛ لتحقّق العلاقة الوجوديّة بينه وبين العالم به، فالعلم الحضوريّ هو أتمّ صنفي العلم، بل العلم في الحقيقة ليس إلّا هو، ومن ذهب إلى أنّ العلم بالغير منحصرٌ في الارتسام لا غير فقد أخطأ وأنكر أتمّ قسمي العلم**»[1].

وهنا يصرّح بأكمليّة العلم الحضوريّ وأنّه هو العلم الأتمّ.

وقال أيضًا منافحًا عن علوم الصوفيّة: «**فقد تكلّم المتمسّكون بهٰذه الشريعة الحقّة في ماهيّة الروح، فقومٌ منهم بطريق الاستدلال والنظر، وقومٌ منهم بطريق الذوق والوجدان، لا باستعمال الفكر، حتّى تكلّم في ذٰلك مشايخ الصوفيّة مع أنّهم تأدّبوا بآداب رسول الله، ولم يكشفوا عن سرِّ الروحِ إلّا على سبيل الرمز والإشارة، ونحن أيضًا لا نتكلّم إلّا عن بعض مقامات الروح الإلٰهيّ وقواه ومنازله النفسيّة والعقليّة، لا عن كنهه؛ لامتناع ذٰلك**»[2].

وهنا يشير إلى العلم الحضوريّ الوجدانيّ الكاشف للحقائق والأسرار، ويثني على مشايخ الصوفيّة، ويصف علومهم بأنّها من علوم الأنبياء وأسرارهم، ولم يبيّن لنا كيفيّة

---

(1) المبدأ والمعاد، ص 82.

(2) الحكمة المتعالية، ج 8، ص 310.

ذٰلك ببيانٍ منطقيٍّ رصينٍ مجرّدٍ عن التهويلات الشعريّة.

وقال أيضًا في كتاب (المشاعر): «**ولا نعني بالوجود إلّا ذٰلك الكون، والّذي لا يمكن تعقّله وإدراكه إلّا بالشهود الحضوريّ**»[1].

وقال في المصدر نفسه: «**فنورد فيها أوّلًا مباحث الوجود، وإثبات أنّه الأصل الثابت في كلّ موجودٍ، وهو الحقيقة، وما عداه كعكسٍ وظلٍّ وشبحٍ**»[2].

وقال في (الأسفار): «**وصور تلك الماهيّات في أذهاننا، هي ظلالات تلك الصور الوجوديّة الفائضة من الحقّ، على سبيل الإبداع الأوّل الحاصل فينا بطريق الانعكاس من المبادئ العالية، أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة؛ ولذٰلك صعب علينا العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، إلّا لمن تنوّر قلبه بنور الحقّ، وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فإنّه يدرك بالحقّ تلك الصور العلميّة على ما هي عليه في أنفسها**»[3].

وها هنا يتكلّم بكلّ صراحةٍ بلسان العرفاء بعد تجرّده عن لباس الفلسفة، ويسم العلوم الحصوليّة بظلال الحقائق وأشباحها، وإنّ العلم الحقيقيّ لا يتيسّر إلّا بالعلم الحضوريّ بالأشياء الحاصل لنا بالرياضة الصوفيّة.

وقال أيضًا واصفًا العلوم الكشفيّة: «**وهي علومٌ كشفيّةٌ، لا يكاد النظر يصل إليها إلّا بذوقٍ ووجدانٍ، كالعلم بكيفيّة حلاوة السكر، لا يصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه**»[4].

---

(1) المشاعر، ص 15.

(2) المصدر السابق، ص 4.

(3) الحكمة المتعالية، ج 1، ص 248.

(4) الشواهد الربوبيّة، ص 145.

وهٰكذا بهٰذه البيانات الشعريّة التمثيليّة الجذّابة يروّج لهٰذه العلوم الحضوريّة، ويرجّحها على العلوم الحصوليّة الرسميّة، كما يدّعي العرفاء.

أقول: هٰذا المنهج المعرفيّ المزجيّ التلفيقيّ، مشاهدٌ بكل بوضوح في جُلِّ كتبه الفلسفيّة، بحيث لا يخلو برهانٌ فلسفيٌّ له في أيّ مسألةٍ عن الاقتران بآيةٍ قرآنيّةٍ، أو روايةٍ، أو شعرٍ عرفانيٍّ، أو مكاشفةٍ صوفيّةٍ؛ لكي يؤكّد على وحدة الغاية واتّحاد هٰذه الطرق الثلاث في الإيصال إلى الحقيقة الواحدة.

وما زالت هٰذه المدرسة بمنهجها التلفيقيّ، مهيمنةً على جميع الحوزات العلميّة والجامعات ومراكز البحث والتحقيق الفلسفيّ في إيران وبعض الدول المجاورة لها، منذ أكثر من ثلاثة قرونٍ، بحيث صارت سائر المدارس الفلسفيّة الأخرى في حكم المنسوخة بها.

قال المحقّق الآشتيانيّ وهو من أكابر محقّقي الحكمة المتعالية المعاصرين: «**كُتب الملّا صدرا قد نسخت الكُتب الفلسفيّة الّتي قبلها، وليس لها نظيرٌ**»[1].

وكما قلنا، فقد أضفى تلقيح البحث العقليّ الجافّ، بالنصوص الدينيّة القدسيّة الشريفة، والأشعار العرفانيّة الجميلة، والمكاشفات الصوفيّة الغريبة، نوعًا من الحلاوة والجاذبية على فلسفته الخاصّة.

2. نقد منهجه المعرفيّ التلفيقيّ

أوّلًا: كان حريًّا بالملّا صدرا - وهو الفيلسوف الكبير والأصيل، الّذي تربى وترعرع في أحضان المدرسة الفلسفيّة العقليّة، وعلى أيدي أعاظم الفلاسفة كالمعلِّم الثالث السيّد الداماد - أن يثبت لنا أوّلًا بالأدلّة المنطقيّة البرهانيّة حجّيّة مبناه

(1) منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران، ج 2، ص 14.

ومنهجه المعرفيّ الجديد، الّذي كان السبب في نعت حكمته بـ (المتعاليَّة)، بدلًا من هٰذه البيانات الخطابيَّة العاطفيَّة، والأقوال الشعريّة الصوفيّة.

وهٰذا هو المنهج الجديد الّذي قلب به موضوعات الأحكام العقليّة في القضايا الحمليّة، وغيّر به وجه الفلسفة العقليّة الشامخة، الّتي وضع أساسها المعلِّم الثاني (أبو نصرٍ الفارابيّ)، وشيّد أركانها شيخ فلاسفة الإسلام (ابن سينا)، ووصلت إلى أوج ذروتها على يد أستاذه سيّد الحكماء والمتألّهين المعلِّم الثالث (السيِّد الداماد)، فحوّل مسارها من الاتّجاه الماهويّ العقلانيّ إلى الاتّجاه الوجوديّ العرفانيّ، كلّ هٰذا دفاعًا عن العرفاء من الصوفيّة، وإثباتًا لمبانيهم العرفانيّة ووحدتهم الشخصيّة، وقد سخّر كلَّ قدراته العقليّة العظيمة من أجل ذٰلك.

ثانيًا: أنَّ النقد الّذي أوردناه على المنهج المعرفيّ للمدرسة الصوفيّة العرفانيّة، يرد بعينه على هٰذه المدرسة؛ لأنَّ ذٰلك المنهج من أركانها، بل هو أساسها ومنطلقها.

وليت شعري! كيف أصبح المنهج الذوقيّ العرفانيّ، الفاقد للميزان العلمي الموضوعيّ، أساسًا وميزانًا للعلم والمعرفة؟! أم كيف أضحى المنهج القائم على تعطيل العقل النظريّ، منطلقًا وكمالًا له؟!

أمّا ما توهّموه في ترجيح هٰذا المنهج على المنهج العقليّ، من كون معارفه حضوريّةً، على خلاف المعارف العقليّة الحصوليّة، فقد أشرنا إلى موارد التلبيس فيه عند نقدنا للمدرسة الصوفيّة العرفانيّة، وبيان حقيقة العلم الحضوريّ، فليراجع هناك.

ثالثًا: ما أوردناه على المدرسية الكلاميّة في التعامل المدرسيّ التخصّصيّ، مع النصوص الدينيّة وتحميلها أكثر من حدِّها، وحرفها عن مسارها العام الفطريّ، فهو يرد بعينه على هٰذه المدرسة أيضًا، بل أكثر منه؛ لأنَّ المتكلّمين قد اعتمدوا - على

الأقلّ - على ظواهر النصوص الدينيّة، المحكومة بالميزان اللغوي أو العرفي العامّ الّذي هو الملاك الصحيح في استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة، في حين اعتمد الملّا صدرا على بواطنها الفاقدة لأيّ ميزانٍ معرفيّ، فأصبحت يده بعدها مبسوطةً كلّ البسط في استخراج ما يشاء، ممّا يراه من الكنوز والأسرار، بعد أن خصّ نفسه ومن يسمّيهم بالراسخين في العلم بفهمها، وهٰؤلاء يرون أنفسهم بطبيعة الحال فوق القانون والميزان، وبالتالي فهم غير معنيّين ولا ملزمين أن يبيّنوا لنا - نحن المحجوبين - كيفيّة استنباطهم لهٰذه الأسرار الخفيّة من بواطن النصوص الدينيّة؛ لأنّها على مسلكهم الذوقي الباطنيّ علومٌ لدنّيّةٌ، لا يطّلع عليها إلّا أهل الرياضة والمجاهدة من الصوفيّة.

ولعمري! لو فتحنا هٰذا الباب من التأويلات الباطنيّة غير المنضبطة بالموازين العقليّة أو الشرعيّة أو العرفية، لانفتح علينا بابٌ واسعٌ من الخرافات العقديّة، الّتي تكتسب كامل مشروعيّتها في رحاب هٰذه المسالك الباطنيّة.

رابعًا: أنّ اعتبار المناهج المعرفيّة الثلاثة قنواتٍ معرفيّةً تكشف عن حقيقةٍ واحدةٍ - كما ادّعاه ملّا صدرا - لا يخلو من ترديدٍ وإشكالٍ؛ ويمكن أن نفرض له ثلاثة احتمالاتٍ:

1. أن يكون مقصوده هو إقامة البراهين العقليّة على المطالب الفلسفيّة أوّلًا، وبنحوٍ مجرّدٍ عن تأثير النصوص الدينيّة والمكاشفات العرفانيّة، باعتبار أنّ البرهان العقليّ هو الطريق الوحيد لإفادة اليقين الخاصّ، ثمّ تطبيقها على هٰذه النصوص والمكاشفات، فهو ليس بجديد، وخلاف ما يدّعيه من كون فلسفته متعاليةً، وغير محدودةٍ بالمنهج العقليّ؛ لأنّ هٰذا هو مسلك جمهور الفلاسفة الإسلاميّين قبله، إذ كانوا مع تمسّكهم بوحدة المنهج العقليّ وأصالته، يستأنسون بأمثال هٰذه التطبيقات ليثبتوا توافق العقل والشرع، وإن كان لنا تحفّظٌ على هٰذا الأسلوب، لا سيّما إذا كان التطبيق قطعيًّا لا ظنّيًّا كما أسلفنا، اللّٰهمّ إلّا في الموارد الّتي تفسّر بها النصوص،

أو المكاشفات بنحوٍ مخالفٍ للعقل والبرهان، كالتجسيم، أو الجبر، أو الوحدة الشخصيّة للوجود مثلًا، فهنا يقطع العقل ببطلان هٰذا التفسير.

أضف إلى ذٰلك: أنّه كيف حصل للملّا صدرا اطمئنانٌ إلى موافقة القرآن والكشف العرفانيّ لآرائه الفلسفيّة، ولم يكن ذٰلك تحميلًا منه عليها؛ إذ إننا نجد أنَّ الفلاسفة الآخرين يفسّرون القرآن أيضًا على طبق مبانيهم الفلسفيّة المخالفة لمبانيه، كما نجد أنَّ المتكلّمين يرون أن أدلّتهم الجدليّة الظنّيّة، عين ما جاء به الكتاب والسُنَّة، وكذٰلك الصوفيّة وسائر المذاهب الباطنية المختلفة؛ إذ إنَّهم دائمًا يكاشفون بعين ما يعتقدون، ممَّا يدل على كونها إفاضات علميّة من العقل الباطن.

2. أن يكون مقصوده، هو أن يحصل لنا الاعتقاد اليقيني أوّلًا من النصوص الدينيّة، أو المكاشفات العرفانيّة، ثمَّ نثبتها بالبرهان العقليّ للآخرين، لإلزامهم بها، وهو احتمالٌ راجحٌ يظهر من بعض كلماته، فهٰذا هو المسلك الجدليّ للمتكلّمين والعرفاء الّذي أبطلناه فيما مضى من البحث، وقلنا إنَّ من أبرز الإشكالات الّتي ترد على هٰذا المسلك - بالإضافة إلى عدم إمكان حصول العلم اليقيني عن طريقه - هو التأثير السلبيّ على نزاهة الاستدلال العقليّ وقوّته؛ إذ يسعى المستدلّ دائمًا إلى إثبات ما يعتقد ويقطع بصحّته، أو تحقيق ما ينبغي أن يكون الواقع على طبقه، أو تصديق ما يحبّ أن يصدّقه، وذٰلك يلوح بوضوحٍ في استدلالات المتكلّمين والعرفاء الواهية في نظر أهل الخبرة من أهل البحث والتحقيق.

3. أن يكون مقصوده أنّ البرهان العقليّ المجرّد شأنه كشأن النصوص الدينيّة، والمكاشفات العرفانيّة، لا يفيد اليقين بنفسه، ويفتقر إلى تصديق النصوص والمكاشفات له للوصول إلى اليقين الواقعيّ، كما يزعم ذٰلك المتكلّمون، والإشراقيّون والعرفاء، وهٰذا ربما يكون هو الظاهر من الكثير من كلاماته، وهو ما يؤكّده المحقّق الأشتيانيّ والشيخ

المظفّر كما في مقدّمة الأسفار، وهٰذا الأمر بالإضافة إلى مخالفته للأحكام العقليّة الضروريّة الّتي ثبتت في صناعة البرهان، وكما بيّنّاها في حجّيّة المنهج العقليّ الذاتيّة، فإنّه يستلزم افتقار الضرورات العقليّة في يقينيّتها إلى تأييد المقبولات الظنّيّة، والخيالات الوهميّة، وهٰذا كلّه يخرج الملّا صدرا بالكلّيّة من زمرة الفلاسفة العقليّين.

خامسًا: أنَّ كنوز القرآن الكريم والسُنَّة الشريفة، لا تكمن في المسائل الفلسفيّة والعرفانيّة التخصّصيّة الدقيقة، الّتي توصّل إليها أناسٌ غير معصومين بعقولهم واجتهادهم، كابن سينا أو ابن عربيٍّ، بل إنَّ هٰذه الكنوز والأنوار تكمن في الحكم الإلٰهيّة العمليّة الّتي تحرّك القلوب وتهزّ الوجدان الإنسانيّ والفطرة السليمة، علاوةً على الأحكام الشرعيّة المبنيّة على المصالح الواقعيّة، وكذٰلك التعاليم الأخلاقيّة السامية، الّتي يقتضي امتثالها عروج الإنسان إلى أقصى مقامات القرب الإلٰهيّ.

هٰذه الحِكَم والأحكام والتعاليم الّتي يعجز الأنبياء - فضلًا عن غيرهم - أن يعرفوها بعقولهم المجرّدة، كما جاء ذٰلك في قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[1].

نعم، إنَّ لأهل الله من المتّقين والمطهّرين وأولي الألباب أن يتدبّروا في ظواهر الآيات القرآنيّة الكريمة؛ ليصلوا إلى معانٍ لطيفةٍ لا يصل إليها غيرهم من أهل الظاهر، ولٰكنّ هٰذه المعاني من سنخ الحكم العمليّة البسيطة، الّتي تحرّك القلوب وتزيد في الإيمان واليقين، لا من سنخ المطالب الفلسفيّة المدرسيّة أو العرفانيّة الهرمسيّة، كما أشرنا إلى ذٰلك من قبل في نقد المدرسة الكلاميّة.

---

(1) سورة النساء: 113.

خاتمة الباب السابع

تعرّضنا في الفصل الأوّل من هٰذا الباب إلى مبحثٍ تأصيليٍّ في بيان ملاك صدق القضايا، والطرق الثلاث العلميّة لإثباتها، من الحسّ، والتجربة، والتحليل العقليّ، وأثبتنا لميّة الحجّيّة الذاتيّة للمنهج العقليّ في معرفته الأشياء عن طريق أسبابها الذاتيّة، ثمّ انتقلنا في الفصل الثاني إلى بيان معالم المدرسة الكلاميّة، ونقد منهجها المعرفيّ الجدليّ، وسلوكها غير الموضوعيّ.

وفي الفصل الثالث استعرضنا معالم المدرسة العرفانيّة، ثمّ تعرّضنا لنقدها، وبيان فقدانها للميزان العلميّ الموضوعيّ، وأشرنا إلى حقيقة ما يسمّى بالعلم الحضوريّ، وأوضحنا فقدانه للاعتبار العلميّ، وأنه مجرّد إدراكٍ وجدانيٍّ جزئيٍّ، ثمّ انتقلنا في الفصل الرابع إلى بيان معالم المنهج المعرفيّ للملّا صدرا، وأنّه يعتمد على ثلاثة مناهج معرفيّةٍ: عقليّةٍ وكلاميّةٍ وعرفانيّةٍ، ممّا يستلزم سريان كلّ الانتقادات السابقة للمنهجين الكلاميّ والعرفانيّ إلى منهجه المعرفيّ التلفيقيّ.

كما أشرنا في النهاية إلى المشاكل العلميّة الّتي يمكن أن تنشأ من هٰذا المنهج التلفيقيّ، بحسب الاحتمالات المختلفة.

الباب الثامن

آثار القول بأصالة الماهيّة أو الوجود على المباني المعرفيّة والفلسفيّة والدينيّة والأخلاقيّة

مقدّمة الباب

إنّ النزاع حول أصالة الماهيّة أو الوجود، ليس مجرّد نزاعٍ فكريٍّ عقيمٍ، بل له ثمراته وآثاره العلميّة والعمليّة الكبيرة في مختلف المجالات.

وقد خصّصنا هٰذا الباب - بعد الفراغ من التحقيق العلميّ للمسألة - لبيان هٰذه الآثار على الأصعدة المختلفة المعرفيّة منها والفلسفيّة والدينيّة والأخلاقيّة.

هٰذا كلّه من أجل إظهار مدى أهمّيّة المسألة الفلسفيّة، وضرورة البحث عنها، ومدى انعكاساتها الواسعة على الحقول المختلفة.

وقد شرعنا في بيان الآثار المعرفيّة للمسألة ومدى تأثيرها على قيمة المعرفة وأدوات المعرفة، ثمّ انتقلنا إلى الآثار الفلسفيّة وبينا مدى تأثيرها الواسع على أغلب المسائل الفلسفيّة، وأنّ ذٰلك معلولٌ لاختلاف موضوعات المسائل الفلسفيّة بين الماهيّة أو الوجود، ممّا أدّى بدوره إلى وقوع الاختلافات الكثيرة بينهما، وليس مرجعها في الحقيقة إلّا إلى اختلاف المبنى الفلسفيّ بينهما، فعلى سبيل المثال أنّ جمهور الفلاسفة القائلين بأصالة الماهيّة قد حكموا بامتناع الحركة الجوهريّة في ماهيّة الجوهر، ولٰكنّ الملّا صدرا أثبتها في وجود الجوهر؛ وكذٰلك حكموا بامتناع اتّحاد العاقل والمعقول في الماهيّة، وأثبتها الملّا صدرا في الوجود، وهٰكذا في سائر المسائل.

ثمّ أشرنا بعد ذٰلك إلى انعكاسات هٰذه المسألة على العقائد الدينيّة، لا سيّما

في المبدأ والمعاد، وكذلك على المستوى الفقهيّ، وإمكانيّة التكليف الشرعيّ وعدمه، ممّا كان له أصداءٌ واسعةٌ بين الفقهاء.

وفي الختام تعرّضنا إلى الآثار الأخلاقيّة والاجتماعيّة وتأثيرها على السلوك الفرديّ والاجتماعيّ للإنسان.

الفصل الأوّل

الآثار المعرفيّة

سوف نتعرّض أوّلًا للآثار المعرفيّة بناءً على أصالة الماهيّة، ثمّ على أصالة الوجود.

أ – أصالة الماهيّة

بناءً على تحقّق الماهيّة المعقولة في الأعيان، فإنّ الوقوف على الحقائق العقليّة للأشياء العينيّة بالعلم الحصوليّ متيسّرٌ للإنسان الباحث، ويصبح للسلوك العلميّ والفلسفيّ قيمةٌ كبيرةٌ ومعتبرةٌ على طريق التكامل الإنسانيّ.

والسرّ في ذٰلك أنّ القواعد المنطقيّة لاكتساب التصوّر والتصديق مبنيّةٌ على تحقّق الماهيّات، وكذٰلك الرياضيّات الّتي موضوعها ماهيّة الكمّ المتّصل والمنفصل، والطبيعيّات الّتي موضوعها ماهيّة الجسم من حيث الحركة والسكون، فبناءً على أصالة الماهيّة يكون الباب مفتوحًا على مصراعيه أمام تحليل الظواهر الكونيّة في عالم الطبيعة واكتشافها.

وكذٰلك في السلوك العلميّ الفلسفيّ فيما وراء الطبيعة، الّذي موضوعه الموجود المطلق، والّذي مصداقه في عالم الإمكان ماهيّات الأشياء من حيث هي موجودةٌ ومتحقّقةٌ في الواقع ونفس الأمر، فيكون الطريق مفتوحًا وممهّدًا لاكتشاف حقائق الوجود في قوسي النزول والصعود، ووصول الفيلسوف إلى أقصى غايته العلميّة، وهي صيرورته عالما علميًّا مضاهيًا للعالم العينيّ.

قال السيّد الداماد في القبسات[1]:

«إن سنخ جوهر الماهيّة وجوهريّاتها واجبة الانحفاظ في جميع أنحاء الوجود وأوعية التحقيق، أليست الوجودات بأسرها من عوارض الماهيّة؟ والعوارض لا تبدّل جوهر الحقيقة ولا تغيّر سنخ الماهيّة، فنفس الماهيّة المرسلة وجميع ذاتيّاتها محفوظةٌ غير متبدّلةٍ في الخارج والذهن، وفي جميع المراتب واللحاظات بتّة، وإنّما المتبدّل خصوصيّات أنحاء الوجود والتشخّصات واللوازم والعوارض بحسبها لا غير».

وهٰذا يعني مطابقة الماهيّة الذهنيّة للماهيّة الخارجيّة في جميع الأحكام العقليّة، وبالتالي مطابقة الحدود والبراهين للواقع وحقائق الأشياء.

ب- أصالة الوجود

أمّا بناءً على اعتباريّة الماهيّة وعدم وجود مصداقٍ لها بالذات في الأعيان، وأنّها ظلّ الوجود وشبحه لا حقيقته، وإن كان لها حكايةٌ واقعيّةٌ بوجهٍ ما، وذٰلك بوجود منشأ انتزاعها بالعرض في الخارج، ولٰكنّها حكايةٌ ضعيفةٌ لا تحكي عن حقيقة الشيء؛ لأنّ الوجود الأصيل ليس له حقيقةٌ معقولةٌ تحكي عن ذاتيّاته كالماهيّات، فلا جنس ولا فصل له، فلا حدّ له ولا رسم.

وهٰذا الضعف العلميّ في التصوّر ينعكس بدوره على التصديق العلميّ أو الفلسفيّ المبتني عليه، وهٰذا يحطّ بدوره من قيمة المعرفة الحصوليّة المكتسبة بالبحث والتحقيق، ويفتح باب العلم الحضوريّ بالأشياء عن طريق المشاهدات العرفانيّة، وبالتالي يصبح السلوك الصوفيّ العرفانيّ، المبنيّ على إشراق حقائق الأشياء على قلب السالك المرتاض، مقدّمًا على السلوك العلميّ والفلسفيّ المبنيّ على اكتساب حقائق

(1) القبسات، ص 39.

الأشياء بالحدّ والبرهان، عن طريق الحسّ والتجربة والبرهان العقليّ.

هٰذا بالإضافة إلى انقلاب موضوعات القضايا الحمليّة إلى الوجود بدلًا عن الماهيّة؛ لأنّه هو الأصل في الأحكام بناءً على أصالته، وقد أدّى ذٰلك إلى تغيير الكثير من المباني الفلسفيّة كما سنبيّن في المستقبل.

قال الملّا صدرا في كتاب المشاعر [1]:

«فنورد فيها أوّلًا: مباحث الوجود وإثبات أنّه الأصل الثابت في كلّ موجودٍ، وهو الحقيقة، وما عداه كعكسٍ وظلٍّ وشبحٍ».

فالماهيّة ليست صورة الحقيقة وإنّما ظلّها وشبحها؛ لأنّ الحقيقة مصداقها بالعرض لا بالذات.

وقال في المشاعر أيضًا[2]:

«إنّ تصوّر الشيء مطلقًا عبارةٌ عن حصول معناه في النفس مطابقًا لما في العين، وهٰذا يجري فيما عدا الوجود من المعاني والماهيّات الكلّيّة، الّتي توجد تارةً بوجودٍ عينيّ أصيلٍ، وتارةً بوجودٍ ذهنيّ ظلّيّ مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، وليس للوجود وجودٌ آخر يتبدّل عليه مع انحفاظ معناه خارجًا وذهنًا، فليس لكلّ حقيقةٍ وجوديّةٍ إلّا نحوٌ واحدٌ من الحصول، فليس للوجود وجودٌ ذهنيٌّ، وما ليس له وجودٌ ذهنيٌّ، فليس بكلّيّ ولا جزئيّ ولا عامٍّ ولا خاصٍّ، فهو في ذاته أمرٌ بسيطٌ متشخّصٌ بذاته لا جنس ولا فصل له، ولا هو جنسٌ لشيءٍ ولا فصلٌ له ولا نوعٌ ولا عرضٌ عامٌّ ولا خاصٌّ».

---

(1) المشاعر، ص 4.

(2) المصدر السابق، ص 7

وهو ظاهرٌ في كون حقيقة الوجود الإمكانيّ لا يتعلّق بها معرفةٌ حصوليّةٌ صوريّةٌ بالذات.

وقال في المشاعر[1]:

«ولا نعني بالوجود إلّا ذلك الكون، ولا يمكن تعقّله وإدراكه إلّا بالشهود الحضوريّ».

أي معرفة حقيقة الوجود لا يمكن إلّا بالمشاهدة العرفانيّة والعلم الحضوريّ.

وقال في الشواهد الربوبيّة[2]:

«الوجود لا يمكن تصوّره بالحدّ ولا بالرسم ولا بصورةٍ مساويةٍ له».

وهو تأكيدٌ للمعاني السابقة.

وقال في المشاعر[3]:

«فالموجودات حقائق متأصّلةٌ، والماهيّات هي الأعيان الثابتة، الّتي ما شمّت رائحة الوجود أصلًا».

وهي إشارةٌ إلى اعتباريّة الماهيّات في الأعيان، وبالتالي فهي لا تحكي عن شيءٍ أصيلٍ.

وقال في الأسفار[4]:

«وصور تلك الماهيّات في أذهاننا هي ظلالات تلك الصور الوجوديّة الفائضة

---

(1) المصدر السابق، ص 15.

(2) الشواهد الربوبيّة، ص 6.

(3) المشاعر، ص 35.

(4) الأسفار، ج 1، ص 248.

من الحقّ على سبيل الإبداع الأولى، الحاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادئ العالية، أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة؛ ولذلك صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه إلّا لمن تنوّر قلبه بنور الحقّ، وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فإنّه يدرك بالحقّ تلك الصور العلميّة على ما هي عليه في أنفسها».

وهي إشارةٌ صريحةٌ إلى امتناع العلم الحصوليّ الصوريّ بحقائق الأشياء، وأنّه لا سبيل إلى العلم بشيءٍ منها إلّا بالمشاهدة الحضوريّة الحاصلة بالرياضة الصوفيّة.

الفصل الثاني

الآثار الفلسفيّة

لقد ألقت هٰذه المسألة بظلالها الواسع على جميع المسائل الفلسفيّة بنحوٍ ليس له نظيرٌ.

والسرّ في ذٰلك هو انقلاب موضوعات المسائل الفلسفيّة من الماهيّة إلى الوجود، ممّا اقتضى اختلاف الأحكام المتعلّقة بها، وهٰذا هو منشأ التغيير الكبير الّذي طرأ على الفلسفة الإسلاميّة بفلسفة الملّا صدرا، والّتي بها صارت أقرب إلى العرفان منها إلى الفلسفة العقليّة البحثيّة، وهو ما كان يريده الملّا صدرا من البداية.

وسوف نستعرض في هٰذا الفصل هٰذه الآثار على المسائل الفلسفيّة، بناءً على أصالة الماهيّة والوجود، وعندها سنلاحظ أنّ الملّا صدرا قد اعتمد بشدّةٍ على أصلين أساسيّين، وهما أصالة الوجود ووحدته التشكيكيّة.

أوّلًا: وحدة الوجود وكثرته

أ - أصالة الماهيّة:

يتشكّل لوح الواقع الخارجيّ من الموجودات المتباينة من الواجب الوجود إلى آخر سلسلة الوجود.

فالواجب يباين ما سواه بوجوده الخاصّ البحت الّذي لا ماهيّة له، والقائم بنفسه، وما سواه من ذوات الماهيّات الأصيلة تتمايز إمّا بتمام الذات أو جزء الذات أو بأمورٍ زائدةٍ على الذات.

فالوجود عندهم كثيرٌ بكثرة الموجودات، فهو مثل البستان المؤلّف من الأشجار والأحجار والأنهار.

ب - أصالة الوجود: حقيقة الوجود الأصيل واحدةٌ، ولٰكنّه ذو مراتب مشكّكةٍ أي متفاوتةٍ بالشدّة والضعف، يرجع ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وهو معنى التشكيك الخاصّ عند الملّا صدرا.

وهٰذا النحو من التشكيك في مراتب الوجود يكون علّةً لظهور الكثرات، ولٰكنّ هٰذه الكثرات ترجع إلى حقيقةٍ واحدةٍ وأصلٍ فاردٍ، وهو الوجود المنبسط الساري في الأشياء والمتّحد معها، وهٰذه هي الوحدة في عين الكثرة، والّتي تعدّ من إبداعات الملّا صدرا في الفلسفة، فلوح الواقع الخارجيّ عند الملّا صدرا كالبحر الواحد ذي الأمواج الكثيرة، فليس هناك إلّا ماء البحر وأطواره.

قال في الأسفار[1]:

«وليعلم أنّ تخصّص كلّ وجودٍ إمّا بنفس حقيقته، أو بمرتبةٍ من التقدّم والتأخّر والشدّة والضعف، أو بنفس موضوعه (أي ماهيّته)، أمّا تخصّص الوجود بنفس حقيقته التامّة الواجبيّة وبمراتبه في التقدّم والتأخّر والشدّة والضعف والغنى والفقر، فإنّما هو تخصّصٌ له بشؤونه الذاتيّة باعتبار نفس حقيقته البسيطة الّتي لا جنس لها ولا فصل، وأمّا تخصّصه بموضوعه أعني الماهيّات المتّصفة به في اعتبار العقل، فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيّات المتخالفة الذوات».

إنّ الملّا صدرا بناءً على أصالة الوجود الإمكانيّ، لا يقول بالوحدة الشخصيّة للعرفاء، ولا بالكثرة الوجوديّة لجمهور الحكماء، بل يقول بالوحدة في عين الكثرة.

---

(1) الأسفار، ج 1، ص 44.

ومنشأ الكثرة كما يشير هو إليها هنا ثلاثة أشياء: أوّلها وثانيها يرجعان إلى حقيقة الوجود وشؤونه الذاتيّة، والثالث يرجع إلى موضوعاته العقليّة، وهي الماهيّات الاعتباريّة كقولنا: وجود الإنسان ووجود الشمس ووجود القمر.

وقال في المشاعر[1]:

«إنّ للوجود مراتب ثلاثًا: الأولى: الوجود الّذي لا يتعلّق بغيره، ولا يتقيّد بقيدٍ مخصوصٍ وهو الحريّ بأن يكون مبدأ الكلّ، الثانية: الوجود المتعلّق بغيره، كالعقول والنفوس والطبائع والأجرام والموادّ، الثالثة: الوجود المنبسط الّذي شموله وانبساطه على هياكل الأعيان والماهيّات ليس كشمول الطبائع الكلّيّة والماهيّات العقليّة، بل على وجهٍ يعرفه العارفون ويسمّونه بالنفس الرحمانيّ، وهو الصادر الأوّل في الممكنات عن العلّة الأولى بالحقيقة ويسمّونه بالحقّ المخلوق به، وهو أصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السماوات والأرض، وهو في كلّ شيءٍ بحسبه حتّى أنّه يكون في العقل عقلًا، وفي النفس نفسًا وفي الطبع طبعًا، وفي الجسم جسمًا، وفي الجوهر جوهرًا، وفي العرض عرضًا، ونسبته إليه - تعالى - كنسبة النور المحسوس والضوء المنبث على أجرام السماوات والأرض إلى الشمس».

هٰذا بيانٌ آخر للوحدة في عين الكثرة، فترجع هٰذه الكثرات الوجوديّة الإمكانيّة في الواقع إلى تطوّرات حقيقةٍ واحدةٍ، مشتركةٍ بينها بحسب الأعيان، ومنبسطةٍ عليها فيها مع كونها متشخّصةً في نفسها، وهٰذا أمرٌ غريبٌ في الفلسفة؛ لانسجامه مع الخيال أكثر منه مع العقل.

ولم يبيّن لنا الملّا صدرا كيفيّة ارتباط هٰذا الوجود الواحد البسيط المتشخّص مع غيره من الموجودات، ولٰكنّه كعادته في المشكلات الفلسفيّة أحال أمره إلى الراسخين

---

(1) المشاعر، ص40.

في العلم، أي العرفاء من الصوفيّة الّذين أخذ هٰذا المذهب عنهم، وهم قد أخذوه بدورهم من مكاشفات هرمس الهرامسة المصريّ، كما نقلها بتفاصيلها محمد عابد الجابري في كتابه (نقد العقل العربيّ)، فليراجع[1].

والظاهر أنّ هٰذا الوجود المنبسط، أمرٌ وراء العقل كما يقول الملّا صدرا، بل هو في الواقع خلاف العقل؛ لأنّه عين الكلّيّ العقليّ في الأعيان بحسب الظاهر، وتبديل المصطلحات لا يغيّر الواقع.

ثانيًا: الجوهر والعرض

أ - أصالة الماهيّة:

الجوهر والعرض ماهيّتان متباينتان، ولٰكنّ أحدهما قائمةٌ بالأخرى، وهما موجودان بينهما اتّحادٌ انضماميٌّ بمعنى عدم إمكان التمايز الوضعيّ بينهما، فهما موجودان بوجودٍ واحدٍ.

قال السيّد الداماد في القبسات[2]:

«إنّ مقولة الجوهر لأنواع الجوهر وأجناسها هي الماهيّة المنعوتيّة الّتي حقّها في الأعيان، أي في حدّ نفس ماهيتها المرسلة بحسب نفسها من حيث هي هي، مع عزل اللحظ عن خصوصيّات الوجودات والتشخّصات أن تكون قائمة الذات لا في موضوع.

ومقولة العرض لأنواع الأعراض وأجناسها هي الطبيعة الناعتيّة الّتي حقّها بحسب نفس ماهيّتها المرسلة من حيث هي هي، وبحسب خصوصيّة الشخصيّة جميعًا أن تكون قائمة الذات في الموضوع».

---

(1) نقد العقل العربيّ، ج 2، ص 263 - 270.

(2) القبسات، ص40.

أي أنّ الجوهر ماهيّةٌ قائمةٌ بنفسها في الأعيان، والعرض ماهيّةٌ ناعتيّةٌ قائمةٌ بالجوهر في الأعيان بغضّ النظر عن أنحاء الوجود العينيّ أو الذهنيّ العارض على الماهيّة.

ب- أصالة الوجود

الأعراض من لوازم وشؤون الجوهر، والاتّحاد حقيقيٌّ بينهما، أي وجودٌ واحدٌ ذو مرتبتين.

قال في الأسفار[1]:

«**جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعيّة، والكيفيات الطبيعيّة، كالحرارة للنار والرطوبة للماء، من لوازم الطبيعة من غير تخلّل جعلٍ وتأثيرٍ بينهما وبين هٰذه الأمور**».

أي أنّ الجوهر والعرض موجودٌ واحدٌ ذو مرتبتين مجعولٌ بجعلٍ بسيطٍ، وهٰذا الموجود أصله الجوهر، وفرعه العرض.

ثالثًا: المادّة والصورة

أ - أصالة الماهيّة: هما وجودان متشخّصان بينهما اتّحادٌ انضماميٌّ، والمادّة مبهمةٌ من جهة التعيّن الصوريّ لا من جهة نفسها.

قال السيّد الداماد في الإيماضات[2]:

«**إنّ الهيولى الشخصيّة تبقى مع طروء الانفصال وزوال الشخصيّة الجرمانيّة، فإذن تألّف الجسم منهما انضماميٌّ، بوجود الصورة في الهيولى في الأعيان، لا تركّبٌ اتّحاديٌّ في العقل**».

(1) الأسفار، ج3 ص102.

(2) الإيماضات، ص 63.

وقال أيضًا[1]:

«إنّ للهيولى في ذاتها تشخّصًا محفوظًا ووحدةً شخصيّةً باقيةً بعينها في الاتّصال والانفصال، وليست هي في نفسها وبهويّتها الشخصيّة متّصلةً ولا منفصلةً، بل هي الحامل للوحدة الاتّصاليّة والكثرة الانفصاليّة، فلا محالة لها تشخّصاتٌ بالعرض من تلقاء الصورة الشخصيّة، الّتي هي محمولاتها على الترادف، وليس يصادم شيءٌ منها وحدتها الشخصيّة الذاتيّة، بل يحصّلها ويعيّنها».

وهو يشير بصراحةٍ هنا إلى كون الهيولى متشخّصةً في ذاتها، وإن كانت مبهمةً بالنسبة إلى التعيّن الصوريّ، وأنّ الاتّحاد بينهما انضماميٌّ؛ لأنّ كلّ واحدٍ من المادّة والصورة له ماهيّته الأصلية المتشخّصة بجاعلها، وإن كانت الهيولى تتعيّن وتتقوّم أيضًا بالصورة الّتي هي شريكة الجاعل.

ب - أصالة الوجود: يرى الملّا صدرا أنّ الهيولى من مراتب وجود الصورة، وليست متشخّصةً في ذاتها، وأنّ الاتّحاد بينها حقيقيٌّ بمعنى أنّهما موجودٌ واحدٌ ذو مرتبتين.

قال في الأسفار[2]:

«فإنّ بناءه على الذهول عن معنى المادّة ومرتبة وجودها من الصورة، إذ ليست نسبة الصورة الجسميّة إليها نسبة لازمٍ خارجٍ أو صورةٍ مكمّلةٍ، لحق كلٌّ منهما إلى الشيء بعد تمام حقيقته ووجوده، وليس للهيولى وجودٌ مستقلٌّ بالفعل إلّا بالصورة، بمعنى أنّ الصورة نحو وجودها الخارجيّ وجهة تحصّلها وتمامها».

وقال أيضًا: **«أمّا الهيولى الأولى فهي عاريةٌ في ذاتها عن جميع مراتب التحصّل**

---

(1) الإيماضات، ص 59.

(2) الأسفار، ج 5، ص 144.

والتنوّع إلّا بما ضمّ إليها؛ ولذلك لا حقيقة لها إلّا بما انضمّ إليها من صورةٍ جسميّةٍ أوّلًا، ثمّ من صورٍ كماليّةٍ أخرى».

وقال في الأسفار[1]:

«**فظهر بأنّ الهيولى هي عين جهة الإمكان والقوّة وذاتها ماهيّةٌ تعلّقيّةٌ بأمرٍ له تجوهرٌ في الوجود والفعليّة؛ لأنّ حقيقتها كحقيقة الأعراض تابعةٌ، إلّا أنّ لها وحدةً جنسيّةً يتّحد بالجواهر الجسمانيّة ويحمل عليها فيكتسب الجوهريّة منها**».

وهو يشير بصراحةٍ إلى كون الهيولى معنًى حرفيًّا لا وجود له في نفسه، ويعدّ مرتبةً من مراتب وجود الصورة، فحاله كحال الأعراض الّتي هي أيضًا عنده من مراتب وجود الجوهر وشؤونه.

رابعًا: الجنس والفصل

أ - أصالة الماهيّة: الجنس هو أصل الذات والواقع في جواب ما هو؟ عند السؤال عن الحقيقة المشتركة بين الأنواع المختلفة، أمّا الفصل المنطقيّ فليس بماهيّةٍ، بل مفهومٌ خاصٌّ يعيّن خصوصيّة النوع من الجنس، ويقع في جواب أيّ شيءٍ هو، وهو متضمّنٌ بالقوة في الجنس، وحقيقة الشيء في الأعيان هو بنوعه المتحصّل من اتّحاد طبيعة الجنس والفصل.

والجنس والفصل كلاهما مبهمان في أنفسهما، أمّا النوع فهو متعيّنٌ في نفسه، ومبهمٌ بالقياس إلى أفراده.

---

(1) المصدر السابق، ج 5، ص 123.

قال السيّد الداماد في القبسات(1):

«إنّما إبهام الفصل، كالناطق، بالنسبة إلى الجنس والنوع، كالحيوان والإنسان بحسب نفس المفهوم، وهو مطلق الذات المرسلة المقيّدة بالنطق لا بحسب الوجود. فإنّه يجب أن يكون بما هو فصلٌ مختصًّا في الوجود بالنوع، وأن يكون من اعتبارات طبيعة الجنس المضمّنة في إبهامها؛ إذ حقيقة الفصل أيّيّة النوع من الجنس، فلا يصحّ أن يوجد في غير هٰذا الجنس، ولا أن يكون لغير هٰذا النوع من الجنس.

فأمّا إبهام الجنس كالحيوان بالقياس إلى النوع وإبهام النوع كالإنسان بالقياس إلى الأشخاص، فبحسب نفس المفهوم وبحسب الوجود جميعًا، فإنّ لطبيعة الجنس في حدّ جوهرها من حيث هي هي وحدةٌ مبهمةٌ لا تأبى أن تكون في الوجود عين أنواعٍ كثيرة، وكذٰلك لماهيّة النوع في حدّ ذاتها المحصّلة من حيث هي هي وحدةٌ مبهمةٌ لا تأبى أن تكون في الوجود عين أشخاصٍ كثيرة. فإذن الفصل ليس يلحق طبيعة الجنس من خارجٍ فينضمّ إليها فتتحصّل من الانضمام ماهيّة النوع، بل إنّه من المنضمّات في طبيعة الجنس».

ب- أصالة الوجود: يرى الملّا صدرا أنّ حقيقة النوع بفصله الأخير (مبدأ الفصل) وهو يرجع إلى الصورة الّتي ترجع إلى الوجود الأصيل في الخارج.

قال في الأسفار(2):

«قد انكشف لك ممّا ذكرناه في هٰذا الفصل ومن إشاراتٍ سابقةٍ في بعض الفصول الماضية أنّ ما يتقوّم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيّات، سواءٌ كانت بسيطةً أو مركّبةً ليس إلّا مبدأ الفصل الأخير لها، وسائر الفصول والصور الّتي هي متّحدةٌ معها بمنزلة

---

(1) القبسات، ص 147.

(2) الأسفار، ج 2، ص 35.

القوى والشرائط والآلات، والأسباب المعدّة لوجود الماهيّة الّتي هي عين الفصل الأخير».

وهو واضحٌ في المعنى الّذي شرحناه، ومن الجدير بالذكر أنّ مبدأ الفصل الأخير عند جمهور الفلاسفة إمّا النوع المتحصّل في الماهيّات البسيطة، كالأعراض أو الصورة النوعيّة في الماهيّات المركبة، وكلّ واحدةٍ منهما مركّبةٌ من جنسٍ وفصلٍ، ولٰكن عند الملّا صدرا هي مبدأ الفصل الأخير بلا اعتبارٍ لطبيعة الجنس الّذي هو أصل الذات، والمتضمّن للفصل بالقوّة كما سبق، وحقيقة المركّب هو بمادّته وصورته.

وقال في الأسفار[1]:

«**وممّا سيأتي أنّ حقيقة الفصول وذواتها ليست إلّا الوجودات الخاصّة للماهيّات الّتي هي أشخاصٌ حقيقيّةٌ، فالموجود في الخارج هو الوجود**».

وهو تأكيدٌ على كون الوجود هو الفصل الّذي هو حقيقة الشيء.

خامسًا: الوجود الذهنيّ

أ - أصالة الماهيّة:

الماهيّة محفوظةٌ بنفسها في الوجودين الذهنيّ والخارجيّ وإن اختلفت أنحاء الوجود والتشخّص؛ لأنّ الوجود عارضٌ على الماهيّة الأصليّة، فتعرضها الشخصيّةُ وترتّبُ الآثار العينيّة الأصيلة في الخارج، وتعرضها الكلّيّةُ في الأذهان بلا ترتّب تلك الآثار.

فليراجع ما نقلناه عن السيّد الداماد في القبسات في الآثار المعرفيّة.

ب - أصالة الوجود:

يرى الملّا صدرا أنّ الماهيّة ليست إلّا ظلّ الموجود الحقيقيّ وأنّه من الممكن أن

---

(1) المصدر السابق، ص 36.

تنتزع ماهيّةٌ واحدةٌ من وجوداتٍ كثيرةٍ مختلفةٍ بالشدّة والضعف، كالإنسان العقليّ والمثاليّ والحسّيّ والذهنيّ، فالوجود الذهنيّ هو أضعف مراتب الوجود؛ ولذلك فلا يترتّب عليه تلك الآثار العينيّة الأصيلة.

قال في الأسفار[1]:

«والوجود قد مرّت الإشارة إلى أنّه ممّا يتفاوت شدّةً وضعفًا وكمالًا ونقصًا، وكلّما كان الوجود أقوى وأكمل، كانت الآثار المترتّبة عليه أكثر؛ إذ الوجود بذاته مبدأٌ للأثر، فقد يكون لماهيّةٍ واحدةٍ ومفهومٍ واحدٍ أنحاءٌ من الوجود والظهور، وأطوارٌ من الكون والحصول، بعضها أقوى من بعضٍ، ويترتّب على بعضها من الآثار والخواصّ ما لا يترتّب على غيره. فكما أنّ الجوهر معنًى واحدٌ وماهيّةٌ واحدةٌ، يوجد تارةً مستقلًّا بنفسه مفارقًا عن المادّة متبرّأً عن الكون والفساد والتغيّر، فعّالًا ثابتًا كالعقول المفارقة على مراتبها، ويوجد تارةً أخرى مفتقرًا إلى المادّة مقترنًا بها منفعلًا عن غيره، متحرّكًا وساكنًا، وكائنًا وفاسدًا كالصور النوعيّة على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر، فيوجد طورًا آخر وجوده أضعف من ذينك الصنفين حين لا يكون فاعلًا ولا منفعلًا، ولا ثابتًا ولا متحرّكًا ولا ساكنًا، كالصور الّتي يتوهّمها الإنسان من حيث كونها كذلك (أي الوجود الذهني)».

سادسًا: التقدّم والتأخّر

أ- أصالة الماهيّة: بالإضافة إلى الأنواع الخمسة المشهورة عند جمهور الفلاسفة من التقدّم والتأخّر بالزمان، بالرتبة، بالشرف - بالطبع - بالعلّيّة، فقد أضاف إليها السيّد الداماد نوعًا آخر، وهو التقدّم بالماهيّة بنحوٍ تفصيليٍّ مع بيان مصاديقه، وإن

(1) الأسفار، ج 1، ص 263.

كان قد نسبه إلى المشّائين، ولٰكن الحقّ أنّهم لم يتعرّضوا له بهٰذا التفصيل والبيان، قال في القبسات[1]:

«وفي التقدّم بالماهيّة، إنّما المعنى الّذي فيه التقدّم نفس الماهيّة وتقوّمها وتجوهرها وفعليّتها لا بحسب حاقّ الواقع "الخارج"، إذ ليس هو يأبى المعيّة بحسبه، بل بحسب المرتبة العقليّة. فالمتأخّر تأخّرًا بالماهيّة يكون المتقدّم متقوّم الماهيّة ومتجوهرها لا محالة في مرتبة ماهيّته بالفعل، بخلاف المتقدّم تقدّمًا بالماهيّة، فإنّ ماهيّة المتأخّر لا تكون متقوّمةً متجوهرةً بالفعل في مرتبة ماهيّته».

وهٰذا التقدّم واضحٌ بناءً على أصالة الماهيّة وتقرّرها بالجاعل قبل وجودها.

وقال أيضًا في القبسات[2]:

«ورؤساء المشّائيّة ومعلّموهم (يقصد ابن سينا والفارابيّ) أيضًا مطبقون على إثبات التقدّم بالماهيّة، وكأنّه ليس يسع العقل الصريح والذهن الصراح استنكاره في مبدع جوهر الماهيّة وحامل ذاتها بالقياس إلى مجعوله، وفي جوهريّات الماهيّة بالقياس إليها، وفي مرتبة فعليّة الماهيّة بالقياس إلى مرتبة الوجود، وفي نفس الماهيّة بالقياس إلى لوازمها، وفيما يلحق الماهيّة بذاتها في مرتبة جوهرها بالقياس إلى ما يلحقها بغيرها».

هٰذه إشارةٌ إلى بيان مصاديق التقدّم بالماهيّة من وجهة نظره، كتقدّم ماهيّة العلّة على ماهيّة المعلول، وماهيّة المادّة والصورة على ماهيّة الجسم المتقوّم منهما، وتقدّم الماهيّة على وجودها والّذي هو عبارةٌ عن الماهيّة في الأعيان، وتقدّم الماهيّة على لوازمها كتقدّم الأربعة على الزوجيّة، وكتقدّم الإمكان الذاتيّ على الوجوب الغيريّ.

---

(1) القبسات، ص 63.

(2) المصدر السابق، ص 67.

ب- أصالة الوجود: أضاف الملّا صدرا نحوين من التقدّم بناءً على أصالة الوجود ووحدته، هما التقدّم بالحقيقة والتقدّم بالحقّ.

أمّا التقدّم بالحقيقة فكتقدّم الوجود الحقيقيّ في الأعيان على الماهيّة المجازيّة المنتزعة منه في الأذهان، وأمّا التقدّم بالحقّ، فكتقدّم الوجود الواجبيّ الأصيل على الوجود الإمكانيّ الفقير المتعلّق به تقدّم المعنى الاسميّ على الحرفيّ.

قال في الأسفار[1]:

«وأمّا التقدّمان اللذان أشرنا إليهما، فأحدهما هو التقدّم بالحقيقة كتقدّم الوجود على الماهيّة الموجودة به، فإن الوجود هو الأصل عندنا في الموجوديّة والتحقّق، والماهيّة موجودةٌ به بالعرض وبالقصد الثاني.

وثانيهما هو التقدّم بالحقّ والتأخّر به، وهٰذا ضربٌ غامضٌ من أقسام التقدّم والتأخّر لا يعرفه إلّا الراسخون في العلم [يقصد العرفاء من الصوفيّة]، فإنّ للحقّ - تعالى - عندهم مقاماتٍ في الإلٰهيّة، كما أنّ له شؤونًا ذاتيّةً أيضًا لا ينثلم بها أحديّته الخاصّة، وبالجملة وجود كلّ علّةٍ موجبةٍ يتقدّم على معلولها الذاتي هٰذا النحو من التقدّم، إذ الحكماء عرفوا العلّة الفاعلة بما يؤثّر في شيءٍ مغايرٍ للفاعل، فتقدّم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدّمٌ بالعلّيّة، أمّا تقدّم الوجود على الوجود [أي وجود العلّة على وجود المعلول] فهو تقدّمٌ آخر غير ما بالعلّيّة، إذ ليس بينهما تأثيرٌ وتأثّرٌ، ولا فاعليّة ولا مفعوليّة، بل حكمهما حكم شيءٍ واحدٍ له شؤونٌ وأطوارٌ، وله تطوّرٌ من طورٍ إلى طورٍ، وملاك التقدّم في هٰذا القسم هو الشأن الإلٰهيّ».

أقول: وهٰذا النحو الثاني من التقدّم هو عين القول بالوحدة الشخصيّة للوجود،

---

(1) الأسفار، ج 3، ص 257.

والّتي كانت الغاية المنشودة للملّا صدرا من إثباته لأصالة الوجود الإمكانيّ، كمقدّمةٍ للتسليم بها في نهاية الأمر، حيث رجع التشكيك في مراتب الوجود إلى التشكيك في مراتب الظهور، وعادت القطرة إلى بحرها.

سابعًا: حدوث العالم

أ - أصالة الماهيّة: ذهب جمهور الفلاسفة إلى الحدوث الذاتيّ لكلّ عالم الإمكان، والحدوث الزمانيّ لعالم الكون والفساد، مع الإقرار بالقدم الزمانيّ للسماء دون الفلك الأقصى، وهو عالم الأفلاك بناءً على الطبيعيّات القديمة عندهم، ولٰكنّ السيّد الداماد ابتدع نوعًا جديدًا من الحدوث لسائر عالم الإمكان بناءً على أصالة الماهيّة وهو الحدوث الدهريّ، والّذي يعدّ من أهمّ اكتشافاته وإنجازاته الفلسفيّة.

وخلاصته: أنّ كلّ العالم الإمكانيّ مسبوقٌ بالعدم الصريح في متن الأعيان، وهو غير العدم الذاتيّ والعدم الزمانيّ، ومرجعه إلى طبيعة الإمكان الماهويّ الّذي هو علّة الاحتياج إلى الجاعل الّذي يقتضي هٰذا النحو من الوجود بعد العدم الصريح.

قال في القبسات[1]:

«إنّ هٰذه الأقسام (أي من الحدوث) إنّما هي متباينةٌ في المفهوم بحسب اختلاف المعاني، وليست هي متصادمةً في التحقّق بحسب الاجتماع في موضوعٍ واحدٍ.

فكلّ حادثٍ زمانيٍّ تجتمع فيه أنواع الحدوث الثلاثة جميعًا، فإنّه حادثٌ ذاتيٌّ من حيث وجوده بالفعل بعد ليسٍ مطلقٍ في مرتبة نفس الذات، بعديّة بالذات بحسب طباع الإمكان الذاتيّ، وحادثٌ دهريٌّ من حيث حصول الوجود بالفعل بعد سبق العدم الصريح في الدهر بعديّةً دهريّةً، وحادثٌ زمانيٌّ من حيث اختصاص وجوده

---

(1) القبسات، ص 19.

الحاصل بالفعل بزمانٍ هو بعد زمان عدمه المستمرّ في امتداد الزمان بعديّةً زمانيّةً».

ب- أصالة الوجود: ذهب الملّا صدرا بناءً على أصالة الوجود، والحركة الجوهريّة الشاملة لجميع الجواهر الجسمانيّة للعالم إلى حدوث السماوات والأرض.

قال في الشواهد الربوبيّة[1]:

«قد ثبت أنّ الطبيعة أمرٌ سيّالٌ، معلومٌ أنّها مقوّمةٌ للأجسام الطبيعيّة والأعراض تتبعها في الوجود».

وقال في الأسفار[2]:

«في تأكيد القول بتجدّد الجواهر الطبيعيّة المقوّمة للأجرام السماويّة والأرضيّة».

وقال أيضًا في الأسفار[3]:

«إنّا قد برهنّا على أنّ جوهر الفلك بصورته الطبيعيّة الوضعيّة غير باقٍ بشخصه».

أي أنّ الأفلاك متجدّدة الذات، مثل سائر الأجسام الأرضيّة ممّا يستلزم حدوثها الزمانيّ.

ثامنًا: القوّة والفعل

أ- أصالة الماهيّة: المشهور بين الفلاسفة هو القول بوجود الحركة في المقولات العرضيّة الأربع، وهي الكمّ والكيف والأين والوضع، وأجمعوا على امتناع الحركة في مقولة الجوهر لاستلزامها عدم وجود الموضوع الثابت للحركة العرضيّة.

ب- أصالة الوجود: ذهب الملّا صدرا إلى إثبات الحركة الجوهريّة، بالإضافة إلى الحركات العرضيّة الأربع عند جمهور الفلاسفة.

---

(1) الشواهد الربوبيّة، ص 91.

(2) الأسفار، ج 3، ص 108.

(3) المصدر السابق، ج 3، ص 131.

قال في الأسفار[1]:

«فلم يبق من المقولات الّتي يتصوّر فيها الحركة إلّا أربعٌ عند الجمهور وخمسٌ عندنا: الجوهر والكيف والكمّ والأين والوضع».

تاسعًا: العلّة والمعلول

أ - أصالة الماهيّة: إنّ ملاك الاحتياج إلى العلّة هو الإمكان الماهويّ، الّذي هو من لوازم الماهيّة من حيث هي، الّتي لا تقتضي بذاتها الوجود أو العدم.

والمجعول عندهم هو الماهيّة بالجعل البسيط، كما أنّ المعلول مباينٌ بماهيّته ووجوده لماهيّة العلّة ووجودها، والإضافة بينهما مقوليّةٌ.

قال ابن سينا في إلٰهيّات الشفاء[2]:

«فأوّل ما يجب علينا من ذٰلك أن ندلّ على أنّ العلل من الوجوه كلّها متناهيةٌ، وأنّ في كلّ طبقةٍ منها مبدأً أوّل، وأنّ مبدأ جميعها واحدٌ، وأنّه مباينٌ لجميع الموجودات، واجب الوجود وحده، وأنّ كلّ موجودٍ منه ابتداء وجوده».

وقال أيضًا في إلٰهيّات الشفاء[3]:

«وهو فاعل الكلّ بمعنى أنّه الموجود الّذي يفيض عنه كلّ وجودٍ فيضانًا مباينًا لذاته».

وهو صريحٌ في مباينة المعاليل للعلّة الفاعليّة.

وقال السيّد الداماد في الإيماضات[4]:

---

(1) المصدر السابق.

(2) إلٰهيّات الشفاء، ص 327.

(3) المصدر السابق، ص 403.

(4) الإيماضات، ص 32.

«أمّا أنت ممّن يتفقّه أنّ وجوب التقرّر أو امتناعه بالنظر إلى ذات الجاعل بالذات، مقتضًى تامٌّ للاستغناء عن العلّة رأسًا، وكلّ علّةٍ لشيءٍ فانتفاؤها موجبٌ تامٌّ لانتفائه، فإذن لا ضرورة طرفي التقرّر واللاتقرّر بالنظر إلى نفس الذات بالذات، تستبدّ بالعلّيّة للافتياق إلى العلّة في فعليّة أحد الطرفين، فالإمكان علّةٌ تامّةٌ للفاقة».

أي أنّ الوجوب والامتناع ملاك الاستغناء عن العلّة، وأنّ الإمكان الماهويّ هو علّة الاحتياج إليها.

وقال أيضًا في القبسات[1]:

«إنّ المعلوليّة على ضربين، صدوريّة وتأليفيّة (أي معلوليّة الوجود والماهيّة)، فمعلوليّة الصدور، هي الاستناد إلى العلّة المحتاج إليها في التقرّر والوجود، وتكون هي لا محالة خارجةً عن قوام ماهيّة المعلول، ومعلوليّة التألّف هي ائتلاف قوام ماهيّة المعلول من أجزائها الّتي هي جوهريّاتها المتقوّم جوهرها منها، وكذلك العلّيّة أيضًا في إزاء المعلوليّة على ضربين: علّيّة من سبيل الصدور، وعلّيّة من سبيل التألّف، ومعلول علّتها من حيث الصدور، وعلّته من حيث الصدور طباع الإمكان الذاتيّ، وإلى العلّة من سبيل التألّف كون الذات مزدوجة الحقيقة غير أحديّة الماهيّة».

يشير إلى علل الصدور، وهي علل الوجود لجميع الممكنات، وإلى علل التأليف وهي للماهيّات المركّبة من مادّةٍ وصورةٍ كالجسم، وأنّ الأولى خارجةٌ عن ماهيّة المعلول بخلاف الثانية.

وقال في القبسات[2]:

---

(1) القبسات، ص 53.

(2) المصدر السابق، ص 56.

«إذ قد انصرح ذٰلك فقد استبان أنّ علّة الحاجة إلى العلّة الصدوريّة هو الإمكان الذاتيّ مطلقًا».

أي أنّ الإمكان الذاتيّ هو ملاك الاحتياج إلى العلّة الفاعليّة.

وقال ابن سينا في التعليقات[1]:

«كما أنّ وجود الأوّل مباينٌ لوجود الموجودات بأسرها، كذٰلك تعقّله مباينٌ لتعقّل الموجودات».

وهو إشارةٌ صريحةٌ لمباينة واجب الوجود بالذات لسائر معلولاته في العالم.

ب- أصالة الوجود: يرى الملّا صدرا أنّ علّة الفاقة إلى العلّة، هي الإمكان الفقريّ الوجوديّ، لا الماهويّ الاعتباريّ، وأنّ المعلول ليس له وجودٌ في نفسه بل في غيره، وأنّه عين الفقر والتعلّق بعلّته، بل من الشؤون الذاتيّة للعلّة الموجدة.

قال في الأسفار[2]:

«وهٰذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا، من كون استناد الممكن إلى الجاعل من جهة وجوده الّذي يتقوّم بوجود فاعله لا من جهة ماهيّته، فنفس الوجود مرتبطٌ إلى الفاعل، وارتباطه إلى الفاعل مقوّمٌ له».

يعني أنّ علّة الحاجة إلى العلّة الصدوريّة هو نفس الفقر الوجوديّ لا الإمكان الماهويّ.

وقال في الأسفار[3] أيضًا:

---

(1) التعليقات، ص 121.

(2) الأسفار، ج 1، ص 219.

(3) المصدر السابق، ج 1، ص 47.

«إنّ جميع الموجودات الإمكانيّة والإنّيات الارتباطيّة التعلّقيّة اعتباراتٌ وشؤونٌ للوجود الواجبيّ، وأشعّةٌ وظلال للنور القيّوميّ، لا استقلال لها بحسب الهويّة، ولا يمكن ملاحظتها ذواتًا منفصلةً وإنّياتٍ مستقلّةً؛ لأنّ التابعيّة والتعلّق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها، لا أنّ لها حقائق على حيالها عرض لها التعلّق بالغير والفقر والحاجة إليه، بل هي في ذواتها محض الفقر والتعلّق».

وهو صريحٌ في أنّ الوجود الإمكانيّ ليس له تحقّقٌ في نفسه كمعنًى اسميّ، بل هو معنًى حرفيٌّ اعتباريٌّ قائمٌ بعلّته الفاعليّة، وهو رجوعٌ صريحٌ عن قوله بأصالة الوجود الإمكانيّ، إلى الوحدة الشخصيّة للوجود كما هو مذهب العرفاء من الصوفيّة.

والغريب أنّه مع هٰذه البيانات الصريحة، ترى الكثير من أتباعه ومقلّديه، يسعون سعيًا حثيثًا لنفي ذٰلك عنه، ويتمحّلون وجوهًا غامضةً، لإثبات نحو وجودٍ للممكن بين الوجود والعدم، كما فعلت المعتزلة، وهٰذا جزاء من ترك العقدة، واستبدل بالعقل خيالًا.

عاشرًا: اتّحاد العاقل والمعقول

أ - أصالة الماهيّة: العلم ينقسم إلى حضوريٍّ بحصول نفس المعلوم بذاته وهويّته لدى العالم، ومصداقه فقط هو الشيء المجرّد بنفسه وشؤوناته، كعلم الباري - تعالى - والعقول والنفوس، وفيها يكون العقل والعاقل والمعقول واحدًا بالذات مختلفًا بالاعتبار، وعلمًا حصوليًّا بحصول صورة المعلوم، لا هويّته عند العالم، وهو هنا من مقولة الكيف النفسانيّ، ومتّحدٌ مع النفس اتّحاد الجوهر بالعرض.

قال السيّد الداماد في تقويم الإيمان[1]:

«إنّ العلم إنّما اختفاء ماهيّته من شدّة وضوحها، وكأنّ العقل إذا تفرّغ للتنبه لٰكنه جوهره، قضى أن ليس مطلق حقيقته المرسلة، إلّا كون الشيء الموجود وجوده بالفعل

---

(1) تقويم الإيمان، ص 335.

لشيءٍ موجودٍ بالفعل (أي مجرّدٍ عن المادّة) بالظهور لديه والمثول بين يديه، إمّا بجوهر هويّته الموجودة بعينها، وإمّا بصورةٍ مساويةٍ إيّاها في نفس الماهيّة منطبعةٍ في ذاتها، والأوّل هو العلم الشروقيّ الحضوريّ... والثاني هو العلم الصوريّ الحصوليّ».

وقال أيضًا في تقويم الإيمان[1]:

«إنّما التقسيم للتصوّر والتصديق للعمّ الانطباعيّ (الحصوليّ)، وأمّا العلم الحضوريّ فمتقدّسٌ عن ذٰلك كلّه. ثمّ إنّ المقسم منه العلم بالمعنى الأخير (أي الحالة الإدراكيّة للعالم بالنسبة لحصول صورة المعلوم عنده) والصورة العلميّة ليست التصوّر أو التصديق، بل هي المتصوّرة أو المصدّق بها، وهي ما يعنى بالعلم عندما يحكم باتّحاد العلم والمعلوم بالذات».

أي أنّ العلم له معنيان: الأوّل الصورة العلميّة القائمة بالنفس وهي كيفٌ نفسانيٌّ وهي كاشفةٌ بذاتها عن المعلوم ومتّحدةٌ معه، والثاني هي الحالة الإدراكيّة الانكشافيّة للعالم من حيث حصول هٰذه الصورة العلميّة عنده، وهو مقسم التصوّر والتصديق.

ب- أصالة الوجود: ذهب الملّا صدرا إلى اتّحاد وجود العاقل بالصورة المعقولة اتّحادًا حقيقيًّا، بحيث تكون من مراتب وجوده الأصيل، وكذٰلك سائر الصور الخياليّة والحسّيّة.

قال في الأسفار[2]:

«وإذا علمت الحال في الصورة المعقولة هٰكذا، وهو أنّ المعقول منها بعينه هو العاقل، فاعلم أنّ الحال في الصورة المحسوسة أيضًا على هٰذا القياس، فإنّ المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم إلى ما هو محسوسٌ بالقوّة وإلى ما هو محسوسٌ بالفعل، والمحسوس بالفعل متّحد الوجود مع الجوهر الحاسّ بالفعل».

---

(1) المصدر السابق، ص 336.

(2) الأسفار، ج 3، ص 316.

وهو صريحٌ في كون العاقل والمعقول، والحاسّ والمحسوس عنده، واحدًا بالذات ذا مراتب.

وقال أيضًا في الأسفار[1]:

«اعلم أنّ الشيخ الرئيس في أكثر كتبه نصّ على إبطال القول باتّحاد العاقل والمعقول، وأصرّ على إبطال ذٰلك القول غاية الإصرار، واستبعد ذٰلك غاية الاستبعاد، ونحن نذكر في هٰذا الفصل ما ذكره في بطلان هٰذا القول من استدلالاته واحتجاجاته على ذٰلك، وتشنيعاته على القائلين بالاتّحاد بين العاقل والمعقول».

والأمر واضحٌ؛ لأنّ مذهب الشيخ في إبطال اتّحاد العاقل والمعقول مبنيٌّ على أصالة الماهيّة، ومحالٌ أن تكون ماهيّة الجوهر العاقل وماهيّة المعقول واحدةً.

الحادي عشر: النفس

أ - أصالة الماهيّة: النفس الناطقة الإنسانيّة روحانيّة الحدوث والبقاء، وهي في ذاتها مجرّدةٌ، وإن كانت في فعلها مادّيّةً، وهي تدبّر البدن عن طريق قواها المباينة لها في الوجود والقائمة بها قيامًا صدوريًّا.

قال في القبسات[2]:

«إنّ النفس الناطقة غير منطبعةٍ في الجسم، بل هي ذات آلة به، وإنّما الشبكة المزاجيّة والشركة الهيولانيّة (أي البدن) يصطاد بها حدوثها، لا لأن يستدام بها بقاؤها، فإذ أخرج الجسم بالموت عن صلوح أن يكون آلةً لها، فلا يضرّ خروجه عن ذٰلك جوهر ذاتها الملكوتيّة».

---

(1) المصدر السابق، ص 321.

(2) القبسات، ص 394.

أي أنّ النفس حادثةٌ زمانًا بحدوث البدن الّذي يكون آلةً لها، وهي في أوّل وجودها مجرّدةٌ عن المادّة وإن تعلّقت في فعلها بالبدن المادّيّ.

ب - أصالة الوجود: ذهب الملّا صدرا بناءً على أصالة الوجود ووحدته التشكيكيّة، والحركة الجوهريّة، واتّحاد العاقل والمعقول، إلى أنّ النفس الإنسانيّة مادّيّة الحدوث روحانيّة البقاء، أي أنّها كانت في مبدئها صورةً نوعيّةً منطبعةً في مادّة البدن، ثمّ بدأت بالتجرّد تدريجيًّا بالحركة الجوهريّة.

وأيضًا إنّ للنفس وجودًا واحدًا له مراتب عقليّةٌ وخياليّةٌ وحسّيّةٌ متّحدةٌ معها، وهٰذا معنى قوله إنّ النفس في وحدتها كلّ القوى.

قال في الأسفار(1):

«فالحقّ أنّ النفس الإنسانيّة جسمانيّة الحدوث والتصرّف روحانيّة البقاء والتعقّل».

وقال في الشواهد الربوبية(2):

«اعلم أنّ نفس الإنسان جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء إذا استكملت وخرجت من القوّة إلى الفعل».

وهو إشارةٌ إلى كون النفس الإنسانيّة مادّيّة الحدوث ومجرّدة البقاء بعد خروجها من القوّة إلى الفعل بالحركة الجوهريّة.

وقال في الأسفار(3):

«في بيان أنّ النفس كلّ القوى، بمعنى أنّ المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى

---

(1) الأسفار، ج 8، ص 347.

(2) الشواهد الربوبيّة، ص 221.

(3) الأسفار، ج 8، ص 221.

الإنسانيّة هي النفس الناطقة، وهي أيضًا المحرّكة لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحرّكة الحيوانيّة والنباتيّة والطبيعيّة، وهٰذا مطلبٌ شريفٌ وعليه براهين كثيرةٌ».

الثاني عشر: المثل الافلاطونيّة

أ - أصالة الماهيّة: والمقصود منها عند أفلاطون أرباب الأنواع الجوهريّة المادّيّة، الموجودة بنحوٍ مجرّدٍ عن المادّة، أي نفس الطبيعة المرسلة الكلّيّة بشرط لا، مجرّدة عن العوارض المادّيّة الشخصيّة، كالإنسان المجرّد، والفرس المجرّد، والنار المجرّدة وهٰكذا.

وقد اتّفق أرسطو وسائر الفلاسفة المشّائين ومنهم السيّد الداماد على بطلان وجودها بأدلّةٍ وبراهين كثيرةٍ.

قال ابن سينا في إلٰهيّات الشفاء[1]:

«في اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل ومبادئ التعليمات، والسبب الداعي إلى ذٰلك، وبيان أصل الجهل الّذي وقع لهم حتّى زاغوا لأجله، ثمّ قال: وكان المعروف بأفلاطون ومعلّمه سقراط يفرطان في هٰذا الرأي، ويقولان إنّ للإنسانيّة معنًى واحدًا موجودًا يشترك فيه الأشخاص ويبقى مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكثّر الفاسد، فهو إذن المعنى المعقول المفارق».

وقال في برهان الشفاء[2]:

«وأمّا أفلاطون فجعل الصور المعقولة المفارقة موجودةً لكلّ معقولٍ حتّى الطبيعيّات، فسمّاها إذا كانت مجرّدةً بالمثل، وإذا اقترنت بالمادّة صورًا طبيعيّةً، وجميع هٰذا باطلٌ».

(1) إلٰهيّات الشفاء، ص 310.

(2) برهان الشفاء، ص 188.

وهو صريحٌ في بطلان المثل الأفلاطونيّة عنده.

وقال في القبسات[1]:

«قلت: المثل الأفلاطونيّة في المشهور الدائر على الألسنة، مفسّرةٌ في هٰذا الموضع بالطبائع المرسلة... ثمّ قال: فليعلم أنّها بما عدا التفسير الأخير باطلةٌ بالبراهين العقليّة».

وقد اتّفق على بطلان المعنى الّذي قرّره ابن سينا في إلٰهيّات الشفاء.

ب - أصالة الوجود: ذهب الملّا صدرا إلى تصحيح المثل الأفلاطونيّة بناءً على أصالة الوجود ووحدته التشكيكيّة، وأنّ لكلّ طبيعةٍ نوعيّةٍ في هٰذا العالم طبيعةً أخرى في العوالم الأخرى على نحوٍ أعلى وأشرف.

فهناك الإنسان المادّيّ والمثاليّ والعقليّ والإنسان الربوبيّ، ولا مانع عنده كما سبق وأن بيّنّا من انتزاع ماهيّةٍ واحدةٍ من موجوداتٍ كثيرةٍ متباينةٍ شدّةً وضعفًا.

قال في الأسفار[2]:

«قد نسب إلى أفلاطون الإلٰهيّ أنّه قال في كثيرٍ من أقاويله موافقًا لأستاذه سقراط، إنّ للموجودات صورًا مجرّدةً في عالم الإله، ربّما يسمّيها المثل الإلٰهيّة».

ثمّ قال بعد ذٰلك[3]:

«وقد أوّل الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهيّة المجرّدة عن اللواحق لكلّ شيءٍ القابلة للمتقابلات، ولا شكّ أنّ أفلاطون الّذي أحد تلاميذه المعلّم الأوّل، مع جلالة

---

(1) القبسات، ص 159.

(2) الأسفار، ص 46.

(3) المصدر السابق، ص 47.

شأنه أجلّ من أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود».

وهو هنا يدافع عن أفلاطون في نظريّة المثل وأنّه كان يقصد أمرًا آخر غير ما توهّمه ابن سينا.

ثمّ قال في الأسفار أيضًا[1]:

«فالحريّ أن يحمل كلام الأوائل على أنّ لكلّ نوعٍ من الأنواع الجسمانيّة فردًا كاملًا تامًّا في عالم الإبداع هو الأصل والمبدأ، وسائر أفراد النوع فروعٌ ومعاليل وآثارٌ له، وذٰلك لتمامه وكماله لا يفتقر إلى مادّةٍ ولا محلٍّ متعلّقٍ به بخلاف هٰذه، فإنّها لضعفها ونقصها مفتقرةٌ إلى مادّةٍ في ذاتها أو في فعلها، وقد علمت جواز اختلاف أفراد نوعٍ واحدٍ كمالًا ونقصًا».

فهو يوجّه كلام أفلاطون والأقدمين في "المثل" بناءً على أصالة الوجود ووحدته التشكيكيّة ووجود الإنسان العقليّ والمثاليّ والمادّيّ والذهنيّ كما بيّنّا ذٰلك من قبل، وهٰذا دأبه غالبًا لتأصيل مبانيه، وإلصاقها بالفلاسفة السابقين من أجل اكتساب المشروعيّة لا غير.

---

(1) المصدر السابق، ص 62.

الفصل الثالث

الآثار الدينيّة

وتشتمل على الآثار العقديّة والفقهيّة.

أوّلًا: الآثار الاعتقاديّة

1- في المبدأ

أ- أصالة الماهيّة: قد مرّ في فصل الآثار الفلسفيّة في مسألة وحدة الوجود وكثرته أنّ القائلين بأصالة الماهيّة يثبتون كثرة الموجودات، وأنّ الباري - تعالى - على رأس سلسلة الموجودات ومباينٌ لها بذاته مع إحاطته القيّوميّة بها.

ب- أصالة الوجود: ذهب الملّا صدرا - وكما أشرنا من قبل - إلى وحدة حقيقة الوجود، وأنّه ذو مراتب متفاوتةٍ في الشدّة والضعف، وأنّ أعلى وأشرف هٰذه المراتب هو الوجود الحقّ للباري تعالى، ولٰكنّه عاد وأثبت الوحدة الشخصيّة للوجود، وأنّه ليس في دار الوجود إلّا الحقّ تعالى، وما سواه تجلّياته وشؤوناته.

2- في المعاد

أ- أصالة الماهيّة: المتّفق عليه بين جمهور الفلاسفة قبل الملّا صدرا هو المعاد الروحانيّ المجرّد عن الجسم للنفوس الإنسانيّة.

فبعد الموت وانفصال الروح عن البدن تصبح عقلًا مجرّدًا تامًّا، وتصبح بالتالي كلّ

اللذّات والآلام روحانيّةً معنويّةً لا جسمانيّةً، ولم يستطيعوا أن يقيموا برهانًا واحدًا على المعاد الجسمانيّ الّذي هو ظاهر الدين والشريعة، ولٰكن آمنوا به تعبّدًا وتسليمًا.

قال ابن سينا في إلٰهيّات الشفاء[1]:

«يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو منقولٌ من الشرع (أي الجسمانيّ) ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة، وهو الّذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومةٌ لا يحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة الّتي أتانا بها نبيّنا ومولانا محمّدٌ ﷺ حال السعادة والشقاوة الّتي بحسب البدن.

ومنها من هو مدركٌ بالعقل والقياس البرهانيّ (روحانيٌّ) وقد صدّقته النبوّة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام ها هنا تقصر عن تصوّرهما الآن لما نوضح من العلل، والحكماء الإلٰهيّون رغبتهم في إصابة هٰذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنيّة».

أي أنّ البرهان العقليّ قام على إثبات المعاد الروحانيّ، أمّا المعاد الجسمانيّ فعليه دليلٌ نقليٌّ من الشرع.

ب- أصالة الوجود: أمّا الملّا صدرا فقد استطاع - من وجهة نظره - إثبات المعاد الجسمانيّ، وكذٰلك تجسّم الأعمال في يوم القيامة، وذٰلك بناءً على عدّة أصولٍ فلسفيّةٍ اختصّ بها دون سائر الحكماء، كأصالة الوجود ووحدته التشكيكيّة، والحركة الجوهريّة، واتّحاد العاقل والمعقول، وكون حقيقة النوع بفصله الأخير، وبصورته لا بمادّته.

قال في الشواهد الربوبيّة[2]:

---

(1) إلٰهيّات الشفاء، ص 423.

(2) الشواهد الربوبيّة، ص 329.

«الإشراق السابع: في كيفيّة تجسّم الأعمال وتصوّر النيّات يوم الآخرة: إنّ لكلّ صفةٍ راسخةٍ أو ملكةٍ نفسانيّةٍ ظهورًا خاصًّا في كلّ موطنٍ ونشأةٍ، فقد يكون لصورةٍ واحدةٍ آثارٌ مختلفةٌ في مواطن مختلفةٍ».

وهو يشير إلى مسألة تجسّم الأعمال في المعاد الجسمانيّ.

وقال في (المبدأ والمعاد)[1]:

«الحقّ أنّ المُعاد في المَعاد، هو بعينه بدن الإنسان المتشخّص الّذي مات بأجزائه بعينها لا مثله، بحيث لو رآه أحدٌ يقول إنّه بعينه فلانٌ الّذي كان في الدنيا».

وقال في كتابه مفاتيح الغيب[2]:

«المفتاح الثامن عشر: في إثبات الحشر الجسمانيّ وبعث الأبدان، وما وعده الشارع وأوعد عليه من القبر والكتاب والميزان والجنّة والنار وغير ذٰلك».

يشير إلى النصوص الشرعيّة الظاهرة في المعاد الجسمانيّ، وأنه قد أثبته بالبراهين العقليّة.

وقال أيضًا في مفاتيح الغيب[3]:

«فهٰذه أصولٌ يبتني عليها معرفة المعاد الجسمانيّ (وهي الأصول الّتي ذكرناها من قبل)، فإذا تمهّدت وتقرّرت انكشف أنّ المُعاد في المَعاد هٰذا الشخص بعينه نفسًا وبدنًا، وإنّ تبدّل خصوصيّات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح في بقاء شخصيّته كما عرفت».

أي أنّ البدن العنصريّ ليس له مدخليّةٌ في شخصيّة الإنسان حتّى يتغيّر الإنسان بتغيّره.

---

(1) المبدأ والمعاد، ص 376.

(2) مفاتيح الغيب، ص 593.

(3) المصدر السابق، ص 599.

ولٰكن عند التحقيق، نجد أنّ الملّا صدرا لم يثبت في الواقع المعاد الجسمانيّ العنصريّ، الّذي تعكسه ظواهر النصوص الدينيّة، ويريده رجال الدين من المتكلّمين، بل المعاد المثاليّ البرزخيّ، وهو شيءٌ آخر، وهو أمرٌ لا يقبله لا جمهور الفلاسفة ولا المتكلّمون.

ثانيًا: الآثار الفقهيّة الشرعيّة

وهي مترتّبةٌ على الآثار الاعتقاديّة في التوحيد.

أ - أصالة الماهيّة: اتّفق جمهور الحكماء قبل الملّا صدرا على مباينة الممكنات بذواتها الماهويّة الأصيلة للباري تعالى، وأنّ الوجود المعلوليّ خارجٌ عن وجود العلّة، وإن كان متقوّم الوجود بها كتقوّم الأعراض بالجواهر على سبيل التشبيه؛ ولذٰلك ذهبوا إلى كثرة الموجودات ونفوا بشدّةٍ وحدة الوجود.

وقد نفى السيّد الداماد بشدّةٍ هٰذا النحو من الوحدة في الوجود الّذي يقول به العرفاء من الصوفيّة، والمستلزم لإلغاء الوجود الإمكانيّ ولو على نحو التبعيّة.

قال في التقديسات، في تعريضه بالدوانيّ، والإشراقيّين من الصوفيّة[1]:

«وكأنّ قوم الذوق وفريق الشهود من العرفاء المتصوّفين إذ يدينون بوحدة الوجود وتوحيد الموجود، حيث يقولون إنّ الوجود جزئيٌّ حقيقيٌّ قائمٌ بذاته، وإنّما لفظ الموجود الواقع على غيره من باب المشمس والحداد الواقعين على الذوات بمعنى الانتساب لا الانتزاع، لو كانوا يشعرون بسرّ العلم ويسبرون دخلة الأمر، فينطقون بالحقّ، ويرفضون تشبيه الحقّ المحض والباطلات من حيث الذوات (أي الممكنات) بالبحر والأمواج، وتعطيل العقل عن انتزاع الموجوديّة المطلقة الفطريّة من الجائزات المتقرّرة بالفعل بالجاعل؛ لكانوا من الحكماء والعظماء اليمانيّين الإلٰهيّين أبناء الحقيقة».

(1) التقديسات، ص 133.

أي أنّ هٰؤلاء العرفاء المتصوّفة اعتبروا الموجود بالغير معدومًا، وأنّ المتحقّق هو الموجود بذاته لا غير، وكأنّهم لا يؤمنون بالاتّصاف بالتبع، وقد وافقهم الملّا صدرا على ذٰلك في آخر أمره.

وبناءً على كثرة الموجود ومباينة الوجود الخالق للمخلوقات الممكنة، يُتصوّر التكليف الشرعيّ المبنيّ على وجود آمرٍ ومأمورٍ، ومتكلّمٍ ومخاطبٍ، وهو ظاهر الشريعة ومقتضى التكليف الشرعيّ وإنزال الكتب وإرسال الرسل والأنبياء؛ ومن أجل ذٰلك لم يتعرّضوا من هٰذه الجهة إلى انتقاد الفقهاء لهم.

وقد ورد من النصوص الدينيّة والشرعيّة ما يؤيّد هٰذا المطلب:

جاء في كتاب (أصول الكافي) - وهو من المجامع الروائيّة المعتمدة عند الشيعة - في حديثٍ صحيحٍ[1]:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ الله خِلوٌ من خلقه وخلقه خِلوٌ منه (أي متباينان)، وكلّ ما وقع عليه اسم شيءٍ ما خلا الله فهو مخلوقٌ والله خالق كلّ شيءٍ، تبارك الّذي ليس كمثله شيءٌ وهو السميع البصير».

وجاء أيضًا في كتاب تحف العقول عن الإمام عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام[2]:

«خلق الله الخلق فعلّق حجابًا بينه وبينهم، فبمباينته إيّاهم، مفارقته إنّيّتهم».

وهو صريحٌ في المباينة والمغايرة الوجوديّة بين الخالق والمخلوق.

ب- أصالة الوجود: ذهب الملّا صدرا أوّلًا في الجزء الأوّل من الأسفار إلى وحدة الوجود التشكيكيّة بناءً على أصالة الوجود، وهو المسمّى بالوحدة في عين الكثرة،

---

(1) كتاب التوحيد، ص 136، ح 4.

(2) خطبةٌ في التوحيد، ص 62.

وهنا يمكن توجيه التكليف الشرعيّ إلى حدٍّ ما لوجود جهة الامتياز، وإن كانت ترجع بوجهٍ آخر إلى جهة الاشتراك.

ولٰكن الملّا صدرا أبى أن إلّا أن يحقّق حلمه، ويلتحق بركب العرفاء من الصوفيّة، فعاد بعد ذٰلك في الجزء الثاني من الأسفار لينفي أيّ وجودٍ نفسيٍّ للمعلول، سواءٌ على نحو الاستقلال أو التبعيّة، ذٰلك المعلول الّذي كان يقول بالأمس القريب بأصالته، وتحقّقه في الأعيان، فجعله معنًى حرفيًّا في غيره، وأنّه ليس إلّا من شؤون الخالق وأطواره.

قال في الأسفار[1]:

«**فكما وفّقني الله – تعالى – بفضله ورحمته للاطّلاع على الهلاك السرمديّ والبطلان الأزليّ للماهيّات الإمكانيّة والأعيان الجوازيّة، فكذٰلك هداني ربّي بالبرهان النيّر العرشيّ إلى صراطٍ مستقيمٍ من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقةٍ واحدةٍ شخصيّةٍ لا شريك له في الموجوديّة الحقيقيّة، ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديّارٌ، وكلّما يتراءى في عالم الوجود أنّه غير الواجب المعبود، فإنّما هو من ظهورات ذاته وتجلّيات صفاته، الّتي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرّح به لسان العرفاء**».

وقال أيضًا في الأسفار[2]:

«**ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحقّ، واضمحلّت الكثرة الوهميّة، وارتفعت أغاليط الأوهام**».

وهٰذا رجوعٌ واضحٌ وصريحٌ عن أصالة الوجود الإمكانيّ الّتي تبنّاها في أوّل الأمر،

---

(1) الأسفار، ج 2، ص 292.

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 300.

فأصبحت الماهيّة والوجود الإمكانيّ اعتباريّين كليهما! فثبتت الوحدة الشخصيّة كما يقول العارف الصوفيّ.

وهٰذه في الواقع مهزلةٌ علميّةٌ، ومسرحيّةٌ هزليّةٌ، بأن يؤسّس الإنسان لبناءٍ جديدٍ وكبيرٍ، ثمّ بين عشيّةٍ وضحاها ينقض بنفسه المبنى والبناء، فكان كالّتي نقضت غزلها من بعد قوّةٍ أنكاثا! فاعتبروا يا أولي الألباب!

وبناءً على هٰذه التصوّر والاعتقاد، يستحيل التكليف الشرعيّ؛ لأنّ الشيء لا يكلّف نفسه، إذ إنّ المعلول هنا - وإن اختلف عن العلّة بالاعتبار العقليّ التحليليّ - ولٰكنّه عينها مصداقًا، كقولنا أرسطو والمعلّم الأوّل، فالمعلّم الأوّل هو أرسطو في الأعيان، ولٰكن من حيث يُعلّم الناس، فلو أمر أرسطو أحدًا فقد أمر المعلّم الأوّل، ولو عصى أرسطو أو ظلم، فقد عصى وظلم المعلّم الأوّل نفسه، فلا معنى للتكليف.

ولذٰلك فقد صار الملّا صدرا - للأسف الشديد - هدفًا لسهام الفقهاء وتكفيرهم إيّاه وإخراجهم له إلى الصحراء، وربّما لو اقتنع بمبناه الأوّل لكان خيرًا له وأقوم.

قال صاحب روضات الجنّات[1]:

«وكتاب الحكمة المشهور الملقّب بالأسفار، ويوجد في غير واحدٍ من مصنّفاته المذكورة كلماتٌ لا تلائم ظواهر الشريعة، وكأنّها مبنيّةٌ على اصطلاحاته الخاصّة، محمولةٌ على ما لا يوجب الكفر وفساد اعتقادٍ له بوجهٍ من الوجوه، وإن أوجب ذٰلك سوء ظنّ جماعةٍ من الفقهاء الأعلام به، بل أفتى طائفةٌ بكفره».

وقد دفع هٰذا الموقف السلبيّ للفقهاء من الملّا صدرا إلى أن يتّخذ موقفًا عدائيًّا منهم في كتبه المختلفة.

---

(1) روضات الجنّات، ج 4، ص 118.

قال صاحب الفوائد الرضويّة[1]:

«الحكيم المتألّه الفاضل محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، الشهير بالملّا صدرا، محقّق مطالب الحكمة، ومروّج دعاوى الصوفيّة، بما لا مزيد عليه، صاحب التصانيف الشائعة، وقد أكثر فيها من الطعن على الفقهاء وحملة الدين، وتجهيلهم، وإخراجهم من زمرة العلماء، وعكس الأمر في حال ابن العربيّ صاحب الفتوحات، فمدحه ووصفه في كلماته بأوصافٍ لا تنبغي إلّا للأوحدي من العلماء الراسخين».

---

(1) الفوائد الرضوية، ص 379.

الفصل الرابع

الآثار الأخلاقيّة والاجتماعيّة

وهٰذه الآثار مترتّبةٌ على المنهج المعرفيّ والرؤية الكونيّة لكلّ طرفٍ.

أ- **أصالة الماهيّة:** بناءً على أنّ الإنسان يدرك حقائق الأشياء بعقله عن طريق الحدّ والبرهان، وذٰلك بالتأمّل في الآيات الأنفسيّة والآفاقيّة، فإنّ الغاية العلميّة للإنسان تصبح هي صيرورته عالمًا عقليًّا مضاهيًا للعالم العينيّ، والغاية العمليّة الأخلاقيّة هو حصول ملكة العدالة لديه، وهي الهيئة الاستعلائيّة للنفس على البدن.

قال ابن سينا في إلٰهيّات الشفاء[1]:

«إنّ العلوم الفلسفيّة كما أشير إليه في مواضع أخرى من الكتب تنقسم إلى النظريّة والعمليّة، وقد أشير إلى الفرق بينهما، وذُكر أنّ النظريّة هي الّتي نطلب فيها استكمال القوّة النظريّة من النفس بحصول العقل بالفعل، وذٰلك بحصول العلم التصوّريّ والتصديقيّ بأمورٍ ليست هي هي بأنّها أعمالنا وأحوالنا، فتكون الغاية فيها حصول رأيٍ واعتقادٍ. وأنّ العمليّة هي الّتي يطلب فيها أوّلًا استكمال القوّة النظريّة بحصول العلم التصوّريّ والتصديقيّ بأمورٍ هي هي بأنّها أعمالنا، ليحصل منها ثانيًا استكمال القوّة العمليّة بالأخلاق».

أي أنّ الغاية من دراسة العلوم النظريّة هو حصول الرؤية الكونيّة الصحيحة،

---

(1) إلٰهيّات الشفاء، ص 3.

والغاية من العلوم العمليّة والسلوك الأخلاقيّ هو حصول ملكة العدالة الأخلاقيّة.

وقال في إلٰهيّات الشفاء أيضًا[1]:

«فقد علمت أنّ العلوم كلّها تشترك في منفعةٍ واحدةٍ وهي: تحصيل كمال النفس الإنسانيّة بالفعل مهيّئةً إيّاها للسعادة الأخرويّة».

أي سواءٌ على المستوى النظريّ أو العمليّ.

وقال في الإشارات[2]:

«وكمال الجوهر العاقل أن يتمثّل فيه حلية الحقّ الأوّل قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الّذي يخصّه، ثمّ يتمثّل فيه الوجود كلّه على ما هو عليه، مجرّدًا عن الشوب المبتدأ فيه بعد الحقّ الأوّل بالجواهر العقليّة العالية، ثمّ الروحانيّة السماويةِ والأجرام السماويّة، ثمّ ما بعد ذٰلك تمثّلًا لا يمايز الذات، فهٰذا هو الكمال الّذي يصير به الجوهر العقليّ بالفعل، وما سلف فهو الكمال الحيوانيّ».

وهو إشارةٌ للكمال العلميّ للفرد الإنسانيّ على المستوى النظريّ.

وقال السيّد الداماد في تقويم الإيمان[3]:

«بل غايتها (أي النفس الإنسانيّة) ما يستتبّ لها من الاستكمال ما دام مكثها في أرض الغربة ولبثها في دار الجسد وتعلّقها بأفق التقضّي والتجدّد، أن تستحصل الاستعداد التامّ للاتّصال بالعقول الحقّة، فيختلس هنا من العقل الّذي هو بسيطٌ، فتنبع وتفيض منه الصور المفصلة في ذاتها بتوسّط الفكرة».

---

(1) المصدر السابق، ص 17.

(2) الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 345.

(3) تقويم الإيمان، ص 377.

وينبغي أن يعلم أنّ السلوك الأخلاقيّ عند الفلاسفة، إنّما هو طريقٌ لتطهير النفس من الشوائب الحسّيّة والخياليّة المغلّطة؛ وذٰلك من أجل الاستكمال المعرفيّ والعلميّ عندهم، وإصابة الحقّ والصواب بتحصيل الحدّ والبرهان، وليس طريقًا منتجًا للمعرفة بذاته، كما هو عند العرفاء من الصوفيّة.

ب- أصالة الوجود: إنّ مسلك الملّا صدرا الأخلاقيّ مسلكٌ عرفانيٌّ مبنيٌّ على وحدة الوجود وأصالته، وهو لا يكتفي فيه بالسلوك العمليّ التقليديّ لتطهير النفس وصفائها، وإعدادها للتفكّر والتأمّل الفلسفيّ كما هو مذهب جمهور الحكماء.

إنّما يذهب وراء ذٰلك إلى ضرورة السفر إلى الحقّ الأوّل سبحانه وتعالى، والفناء فيه بالأسفار الصوفيّة الأربعة المعروفة عندهم عن طريق الرياضات والمجاهدات العرفانيّة.

قال في الشواهد الربوبية[1]:

«في مراتب القوّة العمليّة، هي أيضًا بحسب الاستكمالات منحصرةٌ في أربعٍ:

الأولى: تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الإلٰهيّة والشرائع النبويّة.

الثاني: تهذيب الباطن وتطهير القلب عن الملكات والأخلاق الرديّة الظلمانيّة.

الثالث: تنويرها بالصور العلميّة والصفات المرضيّة.

الرابع: فناء النفس عن ذاتها وقصر النظر على ملاحظة الربّ الأوّل وكبريائه.

وهي نهاية السير إلى الله - تعالى - على صراط النفس، وبعد هٰذه المراتب منازل ومراحل كثيرةٌ ليست أقلّ ممّا سلكها الإنسان».

---

(1) الشواهد الربوبيّة، ص 207.

وقال في كتاب إيقاظ النائمين[1]:

«فإنّ هٰؤلاء الأكابر والعرفاء، وصلوا إلى مقام المعرفة والشهود (أي العلم الحضوريّ)، لا بتركيب المقدّمات والحدود، ومحافظة الضوابط القياسيّة ومراعاة القوانين التصوّريّة والتصديقيّة، بل بالقلب السليم والفطرة الصافية والتوجّه التامّ والخشوع والإنابة».

وفي نفس الكتاب[2] أشار إلى كيفيّة السلوك العرفانيّ والرياضات النفسانيّة، وكيفيّة حصول التجلّيات الإلٰهيّة على قلب السالك فليراجع التفصيل هناك.

وهٰذا التفاوت الأخلاقيّ السلوكيّ بين المذهبين مرجعه إلى الرؤية الكونيّة لهٰذا العالم وفلسفة الحياة في هٰذه الدنيا، ممّا ينعكس بدوره على السلوك الاجتماعيّ للإنسان.

بيان ذٰلك أنّه بناءً على النظرة الأولى لمدرسة أصالة الماهيّة عند جمهور الفلاسفة والسيّد الداماد في إمكان المعرفة الحقيقيّة والواقعيّة للأشياء، وإمكان التأثير والتأثّر فيها، وأنّ الإنسان خليفة الله في الأرض، وأنّه يعيّن مصيره بإرادته الحرّة واختياره؛ تتأكّد المسؤوليّة الاجتماعيّة للإنسان تجاه الآخرين، فيسعى للإصلاح والتغيير الاجتماعيّ، وبناء المدينة الفاضلة، الّتي هي حلم الحكماء والأنبياء.

أمّا بناءً على النظرة الثانية لمدرسة الملّا صدرا، والّتي تنظر للأشياء على أنّها خيالات الحقيقة وظلالها، وترجيح المسلك الصوفيّ على مسلك البحث العلميّ، وأن ليس للإنسان ماهيّةٌ حقيقيّةٌ ولا هويّةٌ استقلاليّةٌ، بل مجرّد معنًى حرفيّ اعتباريّ قائمٍ بمبدأ الكون، ممّا يفقده الشعور بالمسؤوليّة الاجتماعيّة، خاصّةً مع اعتماده الرؤية

---

(1) إيقاظ النائمين، ص 4.

(2) المصدر السابق، ص 55.

الكونيّة الصوفيّة، والّتي تنظر للإنسان في هٰذه الحياة الدنيا، كالطائر الّذي حبس داخل قفص البدن، وأنّ عليه أن يحطّم هٰذه القضبان لكي يحلّق بعد ذٰلك في سماء الحرّيّة والملكوت، ممّا يدفعه إلى الانطواء على الذات والعزلة الاجتماعيّة، كما هو الحاصل لأغلب سالكي هٰذا الطريق.

خاتمة الباب الثامن

إنّ النتائج الّتي توصّلنا إليها في هٰذا الباب الأخير تبيّن لنا الآثار الكبيرة لهٰذه المسألة على المستوى المعرفيّ والفلسفيّ والدينيّ والأخلاقيّ والاجتماعيّ.

فعلى المستوى المعرفيّ، تصبح المعرفة العقليّة ذات قيمةٍ علميّةٍ كبيرةٍ، بناءً على أصالة الماهيّة، وينفتح الباب أمام البحث والتحقيق العلميّ والفلسفيّ للوصول إلى الحقائق الواقعيّة.

أمّا بناء على أصالة الوجود فيضعف اعتبار المعرفة العقليّة والعلميّة في كشف الواقع؛ لكونها معرفةً ظلّيّةً سطحيّةً، وينفتح الباب أمام السلوك الإشراقيّ عن طريق الرياضات والمجاهدات الصوفيّة؛ لتحصيل العلم الحضوريّ بالأشياء، لامتناع حصول حقائقها بالعلم الحصوليّ الحاصل بالبحث والتحقيق.

أمّا على المستوى الفلسفيّ، فقد تغيّر الكثير من المسائل الفلسفيّة المشهورة بناءً على أصالة الوجود، وانقلاب موضوعات الأحكام العقليّة من الماهيّة إلى الوجود، وعليه فقد انقلب لوح الواقع الخارجيّ من الموجودات الكثيرة المتباينة إلى وجودٍ واحدٍ ذي مراتب متفاوتةٍ بالشدّة والضعف، وأصبح العرض والمادّة من شؤونات الجوهر والصورة، والمعلول من شؤونات العلّة ومرتبة من مراتب وجودها الواحد.

وتمّ تصحيح الحركة الجوهريّة في الصور المادّيّة، وإثبات المثل الأفلاطونيّة، وصارت النفس الإنسانيّة مادّيّة الحدوث مجرّدة البقاء، بعد أن كانت مجرّدة الحدوث والبقاء،

وأصبحت قواها الحسّيّة والخياليّة من مراتب وجودها المشكّك، واتّحد العاقل والمعقول اتّحادًا حقيقيًّا بعد أن كان انضماميًّا.

أمّا بالنسبة للآثار الدينيّة، فقد أثبت الملّا صدرا المعاد الجسمانيّ البرزخيّ بناءً على أصالة الوجود، والحركة الجوهريّة، واتّحاد العاقل والمعقول، وغيرها من مبانيه الخاصّة به، بعد أن كان المعاد الجسمانيّ في حكم المحالات عند جمهور الفلاسفة، وإن لم يكن هٰذا هو المعاد الجسمانيّ العنصريّ الّذي يؤمن به المتكلّمون والفقهاء.

أمّا الآثار الفقهيّة، فقد أشرنا أنّه بناءً على وحدة الوجود، وكون المعلول غير مباينٍ لعلّته بل من شؤونها، فلا يبقى مجالٌ للتكليف الشرعيّ المبتني على مباينة المخلوق للخالق؛ ولذٰلك فقد كان ردّ فعل الفقهاء شديدًا تجاه الملّا صدرا، وأصدروا الفتاوى التكفيريّة في حقّه، حتّى اضطروه للخروج إلى الصحراء لأكثر من خمسة عشر عامًا.

وفي الختام أشرنا إلى الآثار الأخلاقيّة والاجتماعيّة للقول بأصالة الماهيّة أو الوجود، وقلنا إنّ القول بأصالة الماهيّة يؤدّي إلى انتعاش البحث العلميّ، وتطوّر العلوم، والدفع في اتّجاه الإصلاح والتغيير الاجتماعيّ، وبناء المدينة الفاضلة، الّتي يستكمل فيها الإنسان والمجتمع البشريّ، على خلاف القول بأصالة الوجود ووحدته، والّذي هو شبيهٌ بمبنى العرفاء من الصوفيّة، القائلين بأنّ كلّ ما في الكون وهمٌ أو خيالٌ، وأنّ الغاية القصوى للإنسان في هٰذه الحياة الدنيا هو الفناء في الباري تعالى، والتخلّص من سجن العالم الموهوم، والتحليق في عالم الملكوت، الأمر الّذي يؤدّي في النهاية إلى العزلة والانطواء على النفس وفقدان الشعور بالمسؤوليّة الاجتماعيّة.

خاتمةٌ عامّةٌ

في النتائج المستفادة من البحث، مع توصياتٍ علميّةٍ

لقد توصّلنا بتوفيق الله - تعالى - من خلال هٰذا البحث إلى سلسلةٍ من النتائج العلميّة الهامّة الّتي نشير إليها بنحوٍ مختصرٍ، ثمّ نتعرّض بعدها إلى بعض التوصيات العلميّة الّتي نختم بها هٰذا الكتاب.

أوّلًا: النتائج الإجماليّة للبحث

1- أنّ الفلسفة الإسلاميّة قد أثرت الفلسفة اليونانيّة، ورفدتها بالكثير من الأصول والآراء الفلسفيّة الكثيرة والعميقة، ولم تكن مجرّد فلسفةٍ تفسيريّةٍ تقليديّةٍ، وخاصّةً في المشرق الإسلاميّ، ومرجع ذٰلك كلّه إلى أمرين:

الأوّل: تحويل مركز انطلاق التفلسف من عالم الطبيعة المتغيّر - كما فعل أرسطو - إلى الانطلاق من الأحكام العقليّة التحليليّة المحضة، وذٰلك بتحليل كلّ موجودٍ حولنا إلى معنيين هما الماهيّة والوجود، والّتي فتحت بعد ذٰلك بابًا واسعًا وجديدًا على الواقع، وخاصّةً مباحث أصالة الوجود أو الماهيّة، وأيضًا المباحث المتعلقة بالمبدأ والمعاد.

الثاني: السعي الحثيث للفلاسفة الإسلاميّين - وخاصّةً المشرقيّين منهم - إلى التقريب بين الدين والفلسفة، ولا سيّما الدين الإسلاميّ المبين، والمشتمل على الكثير من المعارف الإلٰهيّة، الّتي فتحت آفاقًا كثيرةً أمام الفلاسفة المشرقيّين على المستوى التفسيريّ والتطبيقيّ.

2- أنّ الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة الّتي أحاطت بالحكيمين، كان الغالب عليها التيّار الأخباريّ الدينيّ، والتيّار الإشراقيّ الصوفيّ، ممّا كان له أكبر الأثر في تفكّرات الفيلسوفين، فقام السيّد الداماد بتأسيس مدرسة الحكمة اليمانيّة أي الإيمانيّة، وقام الملّا صدرا بتأسيس مدرسة الحكمة المتعالية، وكلاهما متأثّران بالنزعة الدينيّة والإشراقيّة، لا سيّما الملّا صدرا، إذ تأثّر كثيرًا بالمسلك الصوفيّ.

3- على الرغم من تأثّر السيّد الداماد بالتعاليم الإسلاميّة الشيعيّة، والمسلك الإشراقيّ، إلّا أنّه ظلّ محتفظًا بأصالة المنهج العقليّ البرهانيّ، كمنهجٍ معرفيٍّ وحيدٍ في كشف الواقع كسائر الفلاسفة المشّائين.

أمّا الملّا صدرا فقد قام ولأوّل مرّةٍ في تاريخ الفلسفة بابتكار المنهج المعرفيّ التلفيقيّ المركّب من المنهج العقليّ البرهانيّ، والمنهج النقليّ الدينيّ، والمنهج الإشراقيّ الصوفيّ، وسمّى مدرسته بالحكمة المتعالية، أي المتعالية فوق الاقتصار على المنهج العقليّ المحدود في نظره.

4- أنّ البحث التاريخيّ في جذور المسألة، قد أثبت لنا أنّ جمهور الفلاسفة قبل الحكيمين، كان يقول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، إذ كانت الماهيّة تشكّل غالب موضوعات المسائل الفلسفيّة، وهٰذا الأمر كان مغفولًا عنه وإلى يومنا هٰذا في حوزاتنا العلميّة.

5- أنّ الملّا صدرا هو أوّل من طرح مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة بهٰذا النحو التفصيليّ في تاريخ الفلسفة، وإن كان العرفاء من الصوفيّة قد طرحوها من قبله، ولٰكنّها في الواقع كانت ناظرةً إلى الوجود الواجبيّ للباري - تعالى - المتفرّد بالوجود حسب اعتقادهم.

وقد تأثّر بهم الملّا صدرا كثيرًا، فقام بتعميمها إلى سائر الوجودات الإمكانيّة، وأكثر من الاستدلال عليها، وعلى إبطال أصالة الماهيّة بنحوٍ غير مسبوقٍ بنظيرٍ، الأمر الّذي دعا أستاذه السيّد الداماد إلى الردّ عليه، والإمعان في الاستدلال على أصالة الماهيّة بنحوٍ دقيقٍ مفصّلٍ وغير مسبوقٍ بنظيرٍ أيضًا، وهٰكذا تؤدّي الإشكالات العلميّة دائمًا إلى تطوّر العلوم وتكاملها.

6- بعد استعراض أدلّة الطرفين وإشكالاتهما المتبادلة، وبعد الفراغ من المحاكمة العلميّة بينهما، توصّل بنا البحث والتحقيق الفلسفيّ إلى صحّة ما ذهب إليه السيّد الداماد وجمهور الفلاسفة قبله من أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، وأنّ ما ذهب إليه الملّا صدرا من أصالة الوجود الإمكانيّ واعتباريّة الماهيّة، تأثّرًا بالعرفاء من الصوفيّة الّذين سبقوه، لا يمكن تصحيحه بأيّ وجهٍ من الوجوه العقليّة، إلّا في الوجود الواجبيّ للباري تعالى، والّذي هو وجودٌ بحتٌ لا ماهيّة له، وهو ليس محلّ النزاع، أمّا تعميم هٰذه الأصالة للوجودات الإمكانيّة فلا يصحّ مطلقًا.

والحاصل أنّ السعي الحثيث للملّا صدرا لإقحام الدين والتصوّف والعرفان النظريّ في الفلسفة لم يحالفه التوفيق، وإن كان هٰذا الأمر لا ينتقص من المجهود الجبّار الّذي بذله الملّا صدرا من أجل تعميق الفلسفة الإسلاميّة وتجديدها وربطها بالقرآن الكريم والعرفان.

7- بعد أن فرغنا من نقض المباني الفلسفيّة لمدرسة الحكمة المتعالية، تعرّضنا في بابٍ مستقلٍّ لنقض مبانيها المعرفيّة التلفيقيّة الّتي استند إليها الملّا صدرا، في تشييد بنيانه الفلسفيّ والأخلاقيّ، بعد أن قمنا بتأصيل المنهج العقليّ البرهانيّ، ونقد المنهج الكلاميّ والعرفانيّ، اللذين يُعدّان من أعمدة مدرسة الحكمة المتعالية.

8- تبيّن لنا الثمرات العلميّة والعمليّة الكثيرة والهامّة لهٰذه المسألة، وانعكاساتها

الفكريّة والأخلاقيّة على الأصعدة المختلفة؛ إذ إنّه بناءً على أصالة الوجود، تفقد العلوم والبحوث العلميّة والفلسفيّة الكثير من اعتباراتها وقيمتها في كشف الحقائق الواقعيّة، ويكتسب المسلك الصوفيّ الإشراقيّ، والّذي يعتمد على الاتّصال المباشر بالواقع الخارجيّ عن طريق الرياضات النفسانيّة، على المكانة الأولى والعليا بين المناهج المعرفيّة المختلفة.

كما تتغيّر الكثير من نتائج البحث الفلسفيّ وتنقلب إلى ضدّها بانقلاب موضوعات المسائل الفلسفيّة من الماهيّة إلى الوجود، وتتحوّل الفلسفة البحثيّة العقليّة إلى فلسفةٍ عرفانيّةٍ، هي أقرب إلى العرفان النظريّ منها إلى الفلسفة، بل تفقد الفلسفة سيادتها على العلوم، وتصبح في خدمة المسلك العرفانيّ الصوفيّ ومعنيّةً بالدفاع عن مبانيه وأفكاره.

أمّا على المستوى الدينيّ فيتحوّل الاعتقاد من وحدة واجب الوجود إلى وحدة الوجود، الأمر الّذي يؤدّي إلى انتفاء معنى التكليف الشرعيّ، إلّا بنحوٍ من التأويل والتكلّف الشديدين.

وأيضًا بناءً على أصالة الوجود، فإنّ السلوك الأخلاقيّ الفلسفيّ العقليّ، الّذي يبتغي الكمال الفرديّ والاجتماعيّ، ينقلب إلى السلوك الصوفيّ الفرديّ الأنانيّ، الّذي يبتغي الفناء في الحقيقة الوحيدة الّتي هي مبدأ الوجود، وتتحوّل الحياة الدنيا من مزرعةٍ للبناء والتكامل والإعمار، إلى سجنٍ من الأوهام ينبغي الخلاص منه، الأمر الّذي يؤدّي إلى نوعٍ من الانطواء والعزلة الاجتماعيّة، كما هو حال أكثر العرفاء والمتصوّفة على مرّ التاريخ، باستثناء الثلّة القليلة الّتي استطاعت أن تجمع بين طريق التصوّف والعرفان وطريق الإصلاح والتغيير الاجتماعيّ.

ثانيًا: توصيات الباحث للمراكز العلميّة الدينيّة والأكاديميّة

1. نتمنّى على المدارس الفلسفيّة المعاصرة في الغرب، إن أرادت أن تتخلّص من حيرتها، وتنهض بنفسها وبفكرها الفلسفيّ، الّذي من شأنه البحث عن الحقائق الوجوديّة والواقعيّة للأشياء، أن تراجع حساباتها من جديدٍ، وأن تتخلّى في تفلسفها عن المنهج الحسّيّ التجريبيّ الّذي يناسب العلوم الطبيعيّة والرياضيّة فقط، والّذي هوى بها في مستنقع المادّيّة لعدّة قرونٍ.

وعليها أن تتخلّى أيضًا عن منهجيّة اللامنهجية المعرفيّة في البحث عن المسائل الإنسانيّة والمعنويّة بلا أيّ ضابطٍ منطقيٍّ، حتّى أصبحت مباحثهم الفلسفيّة مباحث ذوقيّةً استحسانيّةً، لا تبتني على أيّ أصلٍ علميٍّ موضوعيٍّ، ولا تحتكم إلى أيّ معيارٍ منطقيٍّ عقليٍّ، ممّا أوقعها في حالةٍ من الحيرة والتخبّط والفوضى الفكريّة لعدّة قرونٍ.

فينبغي عليها الاعتماد على المنهج العقليّ البرهانيّ الإنسانيّ، الّذي وضع أساسه المعلّم الأوّل أرسطو انطلاقًا من الفطرة العقليّة الإنسانيّة، والّذي يعتمد في بنائه على القضايا البدهيّة البيّنة أو المبيّنة بالبرهان العقليّ، بدلًا من الاعتماد على فرضيّاتٍ ظنّيّةٍ ووهميّةٍ لا أساس لها.

فالفلسفة ليست ترفًا عقليًّا، كما يتوهّم برتراند راسل وغيره من فلاسفة الغرب، وليست هي ممّا تستجدي معطياتها من العلوم التجريبيّة، كما يزعم المادّيّون والوضعيّون، بل هي أشرف الصناعات العلميّة، والّتي تتشكّل على أساسها الرؤية الكونيّة والأصول الاعتقاديّة عند الإنسان، والّتي تُعدّ بدورها الأساس الضروريّ لبناء الأيديولوجيا العمليّة والفلسفة الأخلاقيّة والحقوقية، وبالتالي الفلسفة الاجتماعيّة والسياسيّة للمجتمع البشريّ.

2- نتمنّى على الفلاسفة الغربيّين أن يتخلّوا عن الأحكام المسبقة غير العلميّة، والخلفيّات الخاطئة عن الفلسفة الإسلاميّة والمنهج العقليّ البرهانيّ، والّتي أدخلها في أذهانهم التعصّب الدينيّ والعرقيّ، والظروف السياسيّة والاجتماعيّة الّتي مرّوا بها، وعليهم أن يرسلوا مفكّريهم وعلماءهم إلى المراكز العلميّة الفلسفيّة التخصّصيّة في الشرق الإسلاميّ؛ للاطّلاع الدقيق على منهجهم المعرفيّ والإنجازات العظيمة الّتي أنجزها الفلاسفة الإسلاميّون على مرّ التاريخ، لا سيّما الفلاسفة الإسلاميّين المشرقيّين أمثال الفارابيّ وابن سينا والسيّد الداماد وابن رشد، وحينئذٍ يصبح لهم الحقّ في التحليل والنقد بعد التعرّف على أصول الفلسفة الإسلاميّة والمنهج العقليّ البرهانيّ من منابعه الأصليّة، ويستطيعون بعدها التعرّف بدقّةٍ على منطلقات الأيديولوجيا الإسلاميّة، ومبادئ النظام الحقوقيّ والاجتماعيّ والسياسيّ الواقعيّ.

3- نتمنّى على المحافل والجامعات الفلسفيّة الأكاديميّة في العالم العربيّ، والمفكّرين العرب، أن يتخلّوا عن نظرتهم السطحيّة للفلسفة العقليّة الإسلاميّة، وعن مجرّد النظر إليها كتراثٍ تاريخيٍّ تابعٍ للفلسفة اليونانيّة القديمة ومجرّد شارحٍ لها، وأن يتخلّصوا من تبعيّتهم المطلقة للفلسفة الغربيّة الحديثة، إذ أصبحوا ينظرون إلى تراثهم الإسلاميّ الفلسفيّ بعيون الفلاسفة الغربيّين والمستشرقين وانطباعاتهم الشخصيّة، ويتبنّون كلّ ما هو جديدٌ ووارِدٌ من الغرب، من دون أيّ فحصٍ أو تحقيقٍ.

ولا يمكنهم التخلّص من ربقة التقليد والتبعيّة الفكريّة، إلّا بالبحث والتحقيق الأصيل والموضوعيّ لتراث الفلسفة الإسلاميّة، بعد التعرّف على ماهيّة المنهج العقليّ البرهانيّ من منابعه الأصليّة.

4- نتمنّى على الحوزة العلميّة الفلسفيّة في إيران، والّتي هي من مراكز الإشعاع الحقيقيّ والأصيل للفلسفة الإسلاميّة، أن تتخلّى عن تعصّبها للفلسفة الصدرائيّة،

وأن تفسح المجال للبحث العلميّ الموضوعيّ حول الاتّجاهات الفلسفيّة الأخرى، خاصّةً الفلسفة الحقيقيّة العقليّة، لا سيّما فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد، وكذلك السيّد الداماد، الّذي هو أستاذ الملّا صدرا، ثمّ تفتح بعد ذلك الأبواب أمام التحليل والنقد العلميّ لفلسفة الملّا صدرا، ولا تربط فلسفته العرفانيّة بالدين الإسلاميّ المبين، أو تعتبره المترجم الرسميّ والوحيد لمباني العقيدة الإسلاميّة، بل هو كسائر الفلاسفة الإسلاميّين الّذين حاولوا واجتهدوا في تطبيق مبانيهم الفلسفيّة على النصوص الدينيّة، مع كونهم في معرض الإصابة أو الخطأ.

5- ينبغي على كلّ الحوزات، والمدارس الدينيّة، أن تسعى جاهدةً لتقوية المنهج العقليّ البرهانيّ، الّذي له الأولويّة والحاكميّة المطلقة على سائر المناهج المعرفيّة الأخرى، وأن تعتمد عليه فقط في بحوثها الفلسفيّة والعقديّة، وتجتنب بشدّةٍ إقحام المنهج النقليّ الكلاميّ، أو المنهج الصوفيّ العرفانيّ في أثناء تحقيق المسائل الفلسفيّة؛ وذلك من أجل حفظ أذهان الباحثين عن الاضطراب باختلاط المسائل الجدليّة الكلاميّة الظنّيّة والعرفانيّة الخياليّة، مع المسائل العقليّة البرهانيّة، الأمر الّذي يؤدّي إلى فقدان البحث العلميّ موضوعيّته والوقوع في الكثير من المغالطات.

6- أنّ السلوك العرفانيّ - بمعناه العامّ من العبادات والمجاهدات النفسيّة - له أكبر الأثر في تصفية النفس، وتخليص العقل من شوائب الحسّ والوهم والخيال، ممّا يساعد على دقّة التصوّر والاستدلال البرهانيّ.

ولذلك فقد حرص جميع الحكماء المتألّهين سواءٌ من المشّائين أو الإشراقيّين، على هذا السلوك، وصنّفوا الكتب والرسائل في علم الأخلاق والمقامات المعنويّة.

ولذلك فإنّ ما يسمّى بالعرفان العمليّ الّذي هو نحوٌ خاصٌّ من السلوك الأخلاقيّ هو أمرٌ مطلوبٌ للباحث الفلسفيّ، ولكن في حدّه المعتدل، لا في حدّه

المتطرّف، والّذي يمكن أن يتسبّب في اختلال المزاج الصحّيّ للعقل البشريّ، ممّا يؤدّي إلى إنكار الأحكام العقليّة الضروريّة.

أمّا ما يسمّى بالعرفان النظريّ، والّذي ابتدعه العارف المشهور محيي الدين ابن عربيٍّ وتلميذه صدر الدين القونويّ وتلامذتهما من بعدهما، تأثّرًا بالأفكار الهرمسيّة، والفيثاغورثيّة، والأديان الشرقيّة القديمة، والّذي يعتمد على السلوك العمليّ الإشراقيّ المكثّف والرياضات النفسيّة الشديدة، كمنهجٍ معرفيٍّ مستقلٍّ لكشف الواقع، ثمّ القيام بتجميع نتائج هٰذه السلوك من المكاشفات العرفانيّة، ثمّ محاول الاستدلال العقليّ عليها، ثمّ تصنيفها في علمٍ مستقلٍّ بذاته في عرض الفلسفة بل فوقها؛ فهو لا يمكن التعويل عليه؛ لأنّ هٰذه المكاشفات علومٌ شخصيّةٌ ذاتيّةٌ، وليست صناعةً علميّةً موضوعيّةً تخضع لضوابط وقوانين عقليّةٍ، وبالتالي فلا يمكننا الاعتماد على هٰذا المنهج ليكون منهجًا معرفيًّا في كشف الواقع، وتأسيس علمٍ مستقلٍّ قائمٍ عليه نسمّيه بالعرفان النظريّ.

فعلى العرفاء المحقّقيين إن أرادوا أن يسلكوا الطريق العلميّ القويم، أن يعتمدوا على المنهج العقليّ البرهانيّ في كشف الواقع وإثبات مطالبهم، بدلًا من الاستدلالات الخطابيّة والشعريّة، والادّعاء بأنّ مطالبهم فوق طور العقل، ولا يدركها إلّا الراسخون في العلم، كما يفعل ذٰلك كثيرًا الملّا صدرا عند ضيق الخناق والاصطدام بالأحكام العقليّة البرهانيّة؛ وذٰلك لأنّ الرسل والأنبياء عليهم السلام - وهم سادة العرفاء والحكماء - ما جاءوا إلّا بالبيّنات والدلائل الواضحات، قال الله تعالى[1]: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾ لا بالرموز والإشارات والشطحات.

---

(1) سورة الحديد: 25.

وإلى هنا نصل بحمد الله - تعالى - وتوفيقه إلى نهاية هٰذا البحث الفلسفيّ، والّذي أرجو من الله تعالى أن يكون بدايةً حقيقيّةً لفتح صفحةٍ جديدةٍ من البحث والتحقيق الفلسفيّ الموضوعيّ في الجامعات والحوزات العلميّة الفلسفيّة في الشرق والغرب، انطلاقًا من المنهج العقليّ البرهانيّ، وبالاستفادة القصوى من نتائج البحوث الفلسفيّة العقليّة، لا سيّما الّتي وصلتنا من الفلاسفة الإسلاميّين، والسعي لتطويرها بالنقد العلميّ البنّاء؛ من أجل بناء رؤيةٍ كونيّةٍ صحيحةٍ عن عالم الوجود؛ لنؤسّس عليها منظومةً أيديولوجيّةً متكاملةً في شتّى المجالات الأخلاقيّة والحقوقيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، لتحقيق الحضارة الإنسانيّة والسعادة الحقيقيّة.

وما توفيقي إلّا بالله العليّ القدير.

المصادر والمراجع

1. ابن تركة، صائن الدين علي بن محمد، التمهيد في شرح قواعد التوحيد. تحقيق: حسن رمضاني، بيروت: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط 1، 2003 م.

2. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، تلخيص ما بعد الطبيعة. تحقيق: عثمان أمين، طهران: انتشارات حكمت، ط 1، 1377 هـ ش.

3. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، طهران: مطبعة الحيدري، 1377 هـ ش.

4. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله التعليقات، تحقيق: عبد الرحمٰن بدوي. قم: مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلميّة، 1972 م.

5. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله الشفاء، تقديم: إبراهيم مدكور. قم: منشورات مكتبة المرعشي النجفي، 1405 هـ ق.

6. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله المباحثات، تحقيق: محسن بيدارفر، قم: انتشارات بيدار، ط 1، 1413 هـ ق.

7. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، النجاة. طهران: منشورات مرتضوي، ط 2، 1964 م.

8. اشتيانى، سيد جلال الدين، منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ط 2، 1363 هـ ش.

9. ملا صدرا، محمد بن ابراهيم الشيرازى،رسايل فلسفى، بسيط الحقيقة كل الأشياء ووحده الوجود. طهران: انجمن اسلامى حكمت و فلسفه، 1357 هـ ش.

10. حسن زاده آملي، حسن، شرح المنظومة، تحقيق: مسعود الطالبي. طهران: نشر تاب، ط 1، 1992 م.

11. بدوي، عبد الرحمٰن، موسوعة الفلسفة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1984 م.

12. براون، إدوارد، تاريخ أدبيّات إيران من الصفوية إلى العصر الحاضر، ترجمة: بهرام مقدادي. طهران: انتشارات مرادي، 1369 هـ ش.

13. بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلاميّة. ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، ط 11، 1988 م.

14. بهمنيار، ابن المزربان، التحصيل. تعليق: مرتضى مطهري. طهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ط 2، 1375 هـ ش.

15. الجرجاني، عليّ بن محمّد، شرح المواقف. قم: إنتشارات الشريف الرضي، ط 2: 1373 هـ ش.

16. الحرّانيّ، حسين بن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط 3، 1414 هـ ق.

17. حرب، علي، نقد النص، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ط 1، 1993 م.

18. الحلّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهّر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. تعليق: حسن حسن زاده آملي. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1407 هـ ق.

19. الخونساري، محمدباقر، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات. بيروت: الدار الإسلاميّة، ط 1، 1991 م.

20. الداماد، محمدباقر، الأفق المبين. كتابخانه مجلس شوراى ملى، 1302 هـ ش

21. الداماد، محمد باقر، الإيماضات، مصنفات ميرداماد. تحقيق: عبد الله نوراني، طهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، ط 1، 1381 هـ ش.

22. الداماد، محمد باقر، التقديسات. مصنفات ميرداماد. تحقيق: عبد الله نوراني، طهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، ط 1، 1381 هـ ش.

23. الداماد، محمد باقر، تقويم الإيمان. تحقيق: علي أوجبي. طهران: مؤسسه مطالعات إسلامى دانشگاه طهران، ط 1، 1376 هـ ش.

24. الداماد، محمد باقر، الصراط المستقيم. مصنفات ميرداماد تحقيق: عبد الله نوراني، طهران: أنجمن آثار ومفاخر فرهنگى، ط 1، 1381 هـش.

25. الداماد، محمد باقر، القبسات. تحقيق: مهدي محقق وتشارلز آدم. طهران: إنتشارات مؤسسه مطالعات إسلامى دانشگاه ماك جيل - مونتريال، 1977م.

26. الداماد، محمد باقر، رسالة مفهوم الوجود والماهيّة، مصنفات ميرداماد. تحقيق: عبد الله نوراني، طهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، ط 1، 1381 هـ ش.

27. الداماد، محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء. تحقيق: حامد أصفهاني، طهران: مؤسسه انتشارات هجرت، ط 1، 1374 هـ ش.

28. دي بور، ن. ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1957 م.

29. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المباحث المشرقية. طهران: انتشارات بيدار، ط 2، 1411 هـ ق.

30. زنوزي، آقا علي، مدرس بدايع الحكم، تقديم: أحمد واعظي. طهران: مؤسسه چاب و نشر علامه طباطبائى، ط 1، 1376 هـ ش.

31. السهرورديّ، شهاب الدين يحيى، مجموع مصنّفات شيخ الإشراق، حكمة الإشراق، تقديم: هنري كوربن. طهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ط 2، 1372 هـ ش.

32. الشهرزوري، شمس الدين محمد، شرح حكمة الإشراق. تحقيق: حسين ضيائي تربتي. طهران: موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ط 2، 1372 هـ ش.

33. ملا صدرا، محمد بن إبراهيم الشيرازي، الأسفار العقليّة الأربعة. قم: انتشارات مصطفوى، 1368 هـش / 1378 هـش / 1379 هـ ش / 1386 هـ ش.

34. ملا صدرا، محمد بن ابراهيم الشيرازى، إيقاظ النائمين. تقديم محسن مؤيدي. طهران: موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، 1361 هـ ش.

35. ملا صدرا، محمد بن ابراهيم الشيرازى، شرح وتعليقة على إلهيات الشفاء. طهران: بنياد حكمت إسلامى صدرا، ط 1، 1382 هـ ش.

36. ملا صدرا، محمد بن ابراهيم الشيرازى، الشواهد الربوبيّة. تعليق: جلال الدين آشتياني. طهران: مركز نشر دانشگاهى، ط 1، 1360 هـ ش.

37. ملا صدرا، محمد بن ابراهيم الشيرازى، المبدأ والمعاد. تقديم: جلال الدين آشتياني. طهران: انجمن شاهنشاهى فلسفه ايران، 1356 هـش.

38. ملا صدرا، محمد بن ابراهيم الشيرازى، المشاعر. تحقيق: هنري كوربن. طهران: قسمت ايرانشناسى انجمى ايران و فرانسه، 1963م.

39. ملا صدرا، محمد بن ابراهيم الشيرازى، مفاتيح الغيب. تقديم محمد خواجوي. طهران: مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1984 م.

40. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، تعليق: مصباح يزدي. طهران: انتشارات الزهراء، 1363 هـ ش.

41. عبد الرزاق، مصطفى، تمهيدٌ لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة. القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط 2، 1959 م.

42. الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، كتاب الحروف. بيروت: دار المشرق، ط 2، 1990 م.

43. الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، الجمع بين رأيي الحكيمين، تعليق: ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق، ط 1، 1959 م.

44. القمي، عباس، الفوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفريّة. طهران: كتابخانه مركزى، 1327 هـ ش.

45. القيصري، داوود بن محمود، شرح فصوص الحكم. تحقيق: دار الاعتصام إيران: منشورات أنوار الهدى، ط 1، 1416هـ ق.

46. الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي. تحقيق: محمد جواد الفقيه. بيروت: دار الأضواء، ط 1، 1992 م.

47. كوربن، هنري، ملّا صدرا، ترجمة ذبيح الله منصوري، طهران، سازمان انتشارات جاويدان، 1361 هـ ش.

48. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الغربيّة الحديثة، دار المعارف، الطبعة الخامسة

49. مطهري، مرتضى، دروس فلسفيّة في شرح المنظومة. ترجمة: مالك وهبي، بيروت: شركة شمس المشرق، ط 1، 1994 م.

50. نصر، سيد حسن، صدر المتألهين شيرازى و حكمت متعاليه، ترجمه: حسن سوزنچى، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردى، ط 1، 1381 هـ ش.

1	کیهان اندیشه66	1375/03/0،00	27	رحیمیان، سعید / نویسنده	نقد وبررسی دیدگاه فیاض لاهیجی در باره اصالت وجود و ماهیت
2	کیهان اندیشه66	1375/03/0،00	30	رحیمیان، سعید / نویسنده	نقد و بررسی دیدگاه ملا رجبعلی تبریزی در باره اصالت وجود و ماهیت
3	کیهان اندیشه66	1375/03/0	37	رحیمیان، سعید / نویسنده	آثار وپیامدهای قول به اصالتین یعنی اصالت وجود واصالت ماهیت از دیدگاه شهید مطهری
4	کیهان اندیشه66	1375/05/0	38	رحیمیان، سعید / نویسنده	رد اشکالات محمد صالح حائری مازندرانی بر قائلین به اصالت وجود و اثبات اصالت ماهیت
5	کیهان اندیشه	1375/05/0	88	غرویان، محسن / نویسنده	سخنی در مورد عکس الحمل در باب حمل وجود بر ماهیت
6	کیهان اندیشه	1375/05/0	17	رحیمیان، سعید / نویسنده	نگاهی به توالی فاسده قول به اصالت ماهیت
7	معرفت	1373/04/00	71	فیاضی، غلامرضا / مصاحبه شونده	بررسی ادله قائلین به اصالت وجود و ماهیت ودیدگاه ملاصدرا وفلاسفه مشاء در این زمینه
8	میراث جاویدان	1372/10/00	74	آشتیانی، جلال الدین / نویسنده	نگرشی بر اصالت وجود و ماهیت و دیدگاه شیخ اشراق در این زمینه
9	کیهان 15390	1374/04/18	6	باوند، نعمت الله / نویسنده	اعتقاد به اصالت وجود و وحدت تشکیکی در جهت پیشگیری تناقضات در تفکر فلسفی غرب و نقدی بر دیدگاه سروش در مورد آن
10	الفکر الإسلامي	1415/01/00	99	عراقی، محسن / نویسنده	بحثی پیرامون اصالة الوجود و نتائج فلسفی آن وتلازم بین وجود ووجوب
11	الفکر الإسلامي	1414/04/00	13	آشتیانی، جلال الدین / نویسنده	بررسی مسئله اصالة الوجود از دیدگاه صدر المتألهین
[illegible]	کلام اسلامی 12	1373/10/00	79	حقدار، علی اصغر / نویسنده	نگرشی بر اصالت وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل ومعقول از دیدگاه ملاصدرا وحکمت متعالیه وی

13	كيهان انديشه65	1375/01/00	68	محمد رضايى، محمد / نويسنده	اصالت وجود از ديدگاه ملاصدرا، حاجى سبزوارى وشيخ اشراق ومشايين
14	كيهان انديشه	1375/05/00	17	رحيميان، سعيد / نويسنده	بررسى مقصود صدر المتألهين از اصالت وجود
15	كيهان انديشه	1375/05/00	18	رحيميان، سعيد / نويسنده	اشكالاتى بر اصالت وجود وجواب از آنها
16	كيهان فرهنگى	1372/01/00	13	حسن زاده آملى، حسن / مصاحبه شونده	بررسى اصالت وجود وجعل آن
17	كيهان فرهنگى	1370/09/00	16	مصباح يزدى، محمد تقى/ نويسنده	نكاتى پيرامون اصالت وجود در فلسفه ملّا صدرا
18	كيهان فرهنگى	1370/09/00	17	مصباح يزدى، محمد تقى / نويسنده	پيدايش بحث اصالت وجود از فيلسوف بزرگ اسلامى ابو نصر فارابى
19	كيهان فرهنگى	1370/09/00	17	مصباح يزدى، محمد تقى / نويسنده	توجه مرحوم ملّا صدراى شيرازى به نقش مهم اصالت وجود در حل معضلات فلسفى وذكر نمونه اى آز نتائج آن
20	كيهان فرهنگى	1370/09/00	17	مصباح يزدى، محمد تقى/ نويسنده	دلايل مرحوم صدر المتألهين بر اصالت وجود
21	مشكوة	1370/07/00	46	نصر، حسين / نويسنده	منشا و چگونگى ايمان ملاصدرا به اصالة الوجود
22	مشكوة	1370/07/00	48	نصر، حسين / نويسنده	اهميت اصالت، وحدت وتشكيك وجود در فلسفه ملاصدرا
23	معرفت 16	1375/01/00	38	حسين زاده يزدى، محمد / نويسنده	تقريب ابتكارى ملاصدرا از برهان امكان بر اساس اصالت وجود و امكان فقرى
24	معرفت	1373/04/00	71	فياضى، غلامرضا / مصاحبه شونده	بررسى ادله قائلين به اصالة الوجود و ماهيت وديدگاه ملاصدرا وفلاسفه مشاء در اين زمينه
25	مكتب اسلام	1347/07/00 .9	79	صدر، موسى / نويسنده	نگرشى بر ديدگاه ملاصدرا پيرامون حركت جوهرى، روح و اصالة الوجود
26	نامه فرهنگ	1374/01/00 .5	11	حايرى، مهدى / مصاحبه شونده	ديدگاه فلاسفه غرب در مورد اصالت وجود وتشكيك وجود
27	نور علم	1370/03/00 .4	12	مصباح، محمد تقى/ سخنران	بحثى پيرامون اصالت وجود

الفهرس

الباب الثالث: تقريرات السيّد الداماد لأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود

الباب الرابع: تقريرات الملّا صدرا لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

الباب الخامس: بحثٌ تمهيديٌّ للمحاكمة العلميّة بين الحكيمين